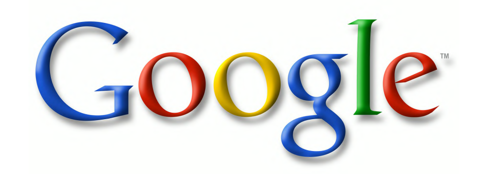
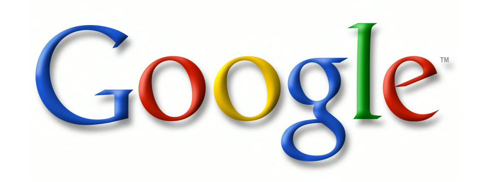







SE
TAIRE
PAIRE



INITIATION

À LA

PHILOSOPHIE

DE LA LIBERTÉ,

PAR

CH. LEMAIRE.

TOME II.

PARIS.

PAGNERRE, ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

1843.



INITIATION

A LA

PHILOSOPHIE

DE LA LIBERTÉ.

IMPRIMERIE DOLOY ET TRAUZEIN, A SAINT-QUENTIN.

INITIATION

A LA

PHILOSOPHIE

DE LA LIBERTÉ,

PAR

CH. LEMAIRE.

TOME II.

PARIS.

PAGNERRE ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

1843.

LIVRE CINQUIÈME.

CHAPITRE Ier.

COUP-D'OEIL RÉTROSPECTIF SUR L'UNITÉ DE LA CAUSE UNIVERSELLE, SA CONSTITUTION ET SES ATTRIBUTS.

La nécessité de mettre de l'ordre dans nos idées et de les classer le plus méthodiquement possible, pour éviter la confusion dans un sujet aussi vaste que celui que nous avons entrepris de traiter, nous a forcé de diviser notre ouvrage en deux parties : l'une dans laquelle nous avons dû nous occuper principalement des phénomènes du monde physique, l'autre dans laquelle nous nous sommes réservé de traiter les questions qui appartiennent plus spécialement à l'ordre intellectuel et moral.

La première partie de notre tâche étant accomplie, il nous reste maintenant, après avoir reconnu, dans les atômes élémentaires, les principes générateurs de l'univers, et après avoir analysé les lois nécessaires qui président à l'existence de ce phénomène, manifestation éternelle

et toujours changeante de la toute-puissance infinie des causes, à déterminer la place que l'homme occupe dans la création, en sa qualité d'être libre, intelligent, moral et social. Pour concevoir son existence, son rôle et sa mission dans le monde des êtres contingents et le rapport de ses facultés avec le milieu dans lequel il existe, il ne suffit pas, en effet, d'avoir reconnu le lieu de la scène où le drame de la vie humaine doit s'accomplir, il ne suffit pas de connaître les lois générales auxquelles sont soumis tous les acteurs qui apparaissent sur ce grand théâtre où la mort succède à la vie, les larmes à la joie, où l'homme est appelé à déployer les plus hautes et les plus nobles facultés dans sa lutte fatale avec le monde physique et avec lui-même, pour arriver à sa perfection; il faut encore trouver, dans les attributs de la substance dont il est formé, la source des facultés intellectuelles et morales qu'il possède et qui sont en rapport logique avec les lois générales du monde et avec sa destinée particulière. Il faut enfin, après avoir reconnu, comme nous l'avons fait, les conditions extérieures de la liberté dans les lois fatales de la vie et de la mort, en d'autres termes, dans l'existence du bien et du mal, que nous trouvions en lui, dans la substance même

de son être et dans les propriétés de cette substance, le principe de son activité spontanée, activité directe, immédiate, personnelle, sans laquelle sa liberté n'existerait pas. Car ce n'est pas assez, pour résoudre le problème de la liberté, d'en trouver extérieurement la raison nécessaire dans les lois qui régissent le monde, il faut encore en découvrir le titre dans l'homme lui-même; il faut pouvoir assigner à ses actions et à sa volonté une source indépendante de tout pouvoir étranger. Sans la condition d'une spontanéité personnelle, réelle et complète, la liberté serait un fait impossible, inintelligible; l'homme ne serait pas libre, il serait le vassal, l'instrument passif et le jouet d'un pouvoir supérieur; il n'aurait pas en lui, dans sa propre nature, un titre légitime par lequel il pût constater son droit à la liberté, attribut qui, dans l'être libre, implique nécessairement la souveraineté de lui-même.

Trouver dans la théorie que nous avons précédemment exposée, sur la cause de l'univers, l'explication des phénomènes intellectuels et moraux, le principe de l'action directe, personnelle et spontanée de l'homme, le titre de sa souveraineté sur lui-même, souveraineté de laquelle dérivent ses droits dans l'ordre naturel et

dans l'ordre social, droits qui sont en même temps la source de ses devoirs : tel est le problême complexe que nous nous proposons de résoudre dans cette seconde partie.

Avant de mettre le pied sur le seuil du monde intellectuel et moral, il est essentiel que nous revenions sur nos pas et que nous reproduisions avec de nouveaux développements les vérités fondamentales que nous avons déjà exposées sur la nature de la cause universelle, sa constitution et ses attributs, au nombre desquels figurent principalement la science et l'étendue.

La réunion dans le même sujet de ces deux attributs est le point capital, la clé de voûte de la vraie philosophie. Sans cette réduction du principe universel à l'unité, il est impossible de résoudre aucun problême, soit physique, soit moral.

Cette réunion des deux attributs de la science et de l'étendue dans le même sujet, d'où résulte l'unité de la cause de l'univers, n'est point une hypothèse nouvelle et nous n'avons pas le droit de la revendiquer comme nous appartenant; elle a été proposée avant nous par Spinosa qui l'a formulée dans ces termes : Dieu est la substance étendue, Dieu est la substance pensante. *Deus est res cogitans, Deus est res extensa.* Nous nous empres-

sons donc ici de rendre hommage à la mémoire de ce grand homme qui, le premier, a conçu et produit dans le monde philosophique cette haute synthèse, mais en même temps que nous reconnaissons son droit à la priorité de cette conception, nous devons dire que, si nous nous sommes rencontré avec lui sur le point capital de l'unité de la substance cause, ce n'est point à lui que nous avons emprunté l'idée fondamentale qui nous a servi de point de départ, et que ce n'est point par la synthèse, mais par l'analyse que nous sommes arrivé à reconnaitre à la fois la nécessité et la réalité de l'unité de l'être cause, unité qui existe indépendamment de la variété de ses attributs.

Parfaitement d'accord avec Spinosa dans les termes généraux de sa formule, sous la réserve de ne donner au mot *cogitans* d'autre valeur que celle d'exprimer l'attribut de la science directe et nécessaire, et non le mode humain de la pensée réfléchie que ce philosophe semble confondre par cette expression avec la science absolue et immédiate de la cause éternelle, nous nous séparons complétement de sa doctrine sous le rapport de la constitution de la substance ou de l'être cause, qu'il a conçu comme un, simple et indivisible, en confondant l'idée de l'unité

avec celle de la simplicité. Préoccupé du besoin de ramener la substance cause à l'unité et dominé par la conception synthétique qui est le point de départ de son système, il n'a pas aperçu la différence immense qui existe entre l'unité et la simplicité. Il n'a pas compris que l'unité implique le concours, l'harmonie et, par conséquent, le nombre, et qu'en confondant l'unité avec la simplicité et en faisant Dieu simple et indivisible pour le faire un, il le rendait logiquement incapable de toute action, de toute génération des êtres finis, il n'a pas aperçu que la simplicité et l'indivisibilité constitutionnelles qu'il donnait à Dieu ne permettaient plus de trouver en lui la raison ni le moyen de l'existence des individualités distinctes qui constituent, sous toutes les formes, le phénomène de l'univers.

Ce n'était donc pas assez d'avoir reconnu l'unité de la substance, et l'existence des attributs de la science et de l'étendue dans le même sujet, il fallait encore pénétrer le secret de la constitution de ce sujet, pour trouver dans cette constitution elle-même la raison de ses manifestations variées, successives et finies dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral.

L'étendue infinie et la science infinie étant

données comme attributs nécessaires de la substance cause, synthétiquement conçue, le problème de la constitution de cette substance cause restait donc à résoudre. Est-elle simple ou multiple? Si elle est simple, comme le suppose Spinosa, par quel moyen, par quelle action, par quelle loi, peut-elle passer de son mode d'existence métaphysique au mode d'existence finie et se manifester physiquement par la forme, la variété et la succession dans l'espace et dans le temps, sans se diviser. Là est le nœud de la difficulté. Spinosa ne l'a point résolue et n'a pu la résoudre.

Avec la constitution simple et indivisible donnée à la substance cause, Dieu, doué d'ailleurs de tous les autres attributs théologiques, n'est, dans le spinosisme, rien autre chose qu'un atôme solitaire dont l'étendue est infinie. Cet atôme, infiniment étendu, occupe à lui seul tout l'espace, ou plutôt il n'y a pas d'espace, et l'étendue indivisible de Dieu, dans son infinité, n'est rien autre chose que ce que nous entendons par l'espace.

Or, dans cet être simple et indivisible, dans ce Dieu atôme, infini en étendue, la propriété de l'étendue étant indivisible, puisque le sujet qui la possède est simple, il n'est pas possible,

le nombre n'existant pas en lui, de trouver la raison ni le moyen d'une action quelconque par laquelle ce Dieu produise la multitude des êtres étendus et finis qui constituent le phénomène de l'univers; sa constitution s'y oppose. Comme il est infini dans son étendue simple et indivisible et qu'il n'y a rien hors de lui, il ne peut y avoir en lui que lui-même, c'est-à-dire un simple atôme infini en étendue.

Avec la simplicité constitutionnelle de Dieu, condition qui domine nécessairement celui de ses attributs que nous appellons l'étendue, quels que soient d'ailleurs le nombre et la variété des autres attributs que l'on donne à Dieu pour le faire sortir de son inaction et de son impuissance à former de sa propre substance des êtres finis, tous ces attributs, tels que la puissance, la science, l'amour même, ne peuvent servir qu'à constituer des personnifications mythologiques et abstraites, mais ils sont sans efficacité pour générer le plus petit être fini, la plus petite forme, la plus petite personnalité distincte en Dieu ou hors de Dieu, et ils viennent logiquement échouer devant la simplicité et l'indivisibilité de Dieu, être infini et incommensurable sous le rapport de l'étendue.

En regard des effets, Dieu, substance simple

et indivisible, ne peut donc être la cause des êtres finis. Si l'on suppose, pour sortir de cette difficulté, que les autres attributs de Dieu, tels que la puissance et la science, puissent changer sa constitution originelle et diviser ce qui est déclaré être simple et indivisible, c'est tomber dans la contradiction et dire que ce Dieu que l'on a conçu simple, détruit lui-même la condition de son existence.

Tel a été le vice fondamental de la doctrine de Spinosa : pour avoir conçu Dieu comme substance simple et indivisible, il a fait de lui un véritable atôme solitaire, infini et en science et en étendue, mais incapable de rien produire en raison de sa simplicité constitutionnelle. Bien que son système reposât en principe sur une vérité incontestable, l'unité de la substance, il lui a été impossible d'exposer une théorie plausible fondée à la fois sur le raisonnement et l'expérience, et au moyen de laquelle l'esprit pût passer sans contradiction de l'ordre métaphysique à l'ordre physique; aussi sa doctrine est restée obscure et incompréhensible sur le point le plus capital, la création des êtres finis.

La loi de la génèse des êtres individuels, aussi bien sous le rapport moral que sous le rapport physique, est restée un mystère pour lui, et le phé-

nomène de l'univers, qui se compose d'une multitude infinie d'êtres finis et possédant tous, avec formes distinctes, des propriétés, des instincts, des facultés spéciales, en rapport avec ces formes, est resté un fait contradictoire avec la constitution donnée de leur cause simple. L'effet et la cause n'ont point été mis par lui dans un rapport logique confirmé par l'expérience. Son Dieu, substance simple, atôme indivisible dans son étendue, n'a jamais été en puissance, même avec le secours de ses autres attributs, de générer de sa propre substance les êtres finis qui, expérimentalement, rationnellement, sont le produit d'une association d'éléments infiniment petits en étendue, et susceptibles par leur nombre de s'additionner, de se diviser, de se combiner, de s'organiser pour donner naissance à toutes les formes phénoménales.

Si au lieu de procéder par la synthèse à la recherche des attributs de Dieu, Spinosa eût procédé par l'analyse, et s'il se fût rendu compte des conditions indispensables à la production de la forme, il serait arrivé, sans doute, à concevoir la nécessité de la constitution multiple de la substance cause, et l'unité de son Dieu n'eût pas consisté dans la simplicité, mais dans l'identité de nature de ses éléments constitutifs.

C'est en effet du phénomène de la forme qu'il faut partir, pour arriver à une notion vraie de la cause qui la produit, et toute cause qui ne possède pas une constitution et des attributs qui lui permettent de se révéler par la variété infinie de la forme, c'est-à-dire par l'univers visible, ne peut jamais être pour l'intelligence une cause réelle, une cause vraie, une cause qui contienne en soi la raison de ses effets.

Comme il n'y a pas d'autre procédé possible que l'induction pour la vraie philosophie, et qu'il faut partir du connu pour arriver à l'inconnu, et que la forme est véritablement la seule chose qui soit connue et incontestable, dans tous les systèmes, elle est nécessairement et doit être la base de toute recherche sur la nature de la cause. A quiconque voudrait nier l'existence de la forme, c'est-à-dire de l'univers phénoménal, il est interdit de raisonner sur la cause de cet univers, et l'arène philosophique est fermée. Nul donc ne peut nier la forme sans renoncer à toute recherche, à toute discussion, et le spiritualiste, tout en niant la réalité des corps, est forcé de reconnaître lui-même l'existence du phénomène de l'univers; il a beau le regarder comme une illusion, comme un rêve, comme une ombre, cette illusion, ce rêve, cette ombre

est encore quelque chose pour lui en tant que rêve, ombre, illusion. Il faut donc, sous peine d'entrer dans une négation absolue de toutes choses, qu'il trouve dans les attributs de la cause une raison, un moyen générateur pour la production de ce phénomène de la forme : car, ne fût-il qu'une illusion, il faut encore une cause rationnelle à cette illusion. Or, même en acceptant la discussion sur ce point et en réduisant l'existence des corps et de ce qu'on appelle la matière, à la condition de pur phénomène (ce qui est refuser à la matière l'existence absolue, concession que nous faisons d'autant plus volontiers qu'elle est un des corollaires de notre propre système sur la nature de la cause), la forme seule étant donnée, comme objet du problême philosophique, comme point de départ obligé de tous les systèmes et comme base de toutes les inductions, il n'y a pas moyen de ne pas arriver, lorsqu'on analyse les conditions de la forme, à reconnaître avec nous, dans la cause de l'univers, la nécessité d'une constitution multiple, en même temps que la nécessité des attributs de la science et de l'étendue.

Qu'est-ce, en effet, que la forme, sinon la manifestation, la révélation de l'être-cause par le concours de ses attributs, par le mécanisme

de sa constitution, par la loi de sa puissance, en d'autres termes par l'étendue, la science, le nombre et l'association de ses éléments.

Si la cause, si la substance éternelle, si l'être absolu n'était pas étendu, comment trouver en lui le principe, la raison de sa manifestation par la forme? Si la cause n'était pas nécessairement savante, comment concevrait-on la proportion, la régularité, l'harmonie qui se révèlent dans les formes géométriques des minéraux et dans les organisations diverses? Enfin, si la cause n'était pas nombre, si elle n'était pas multiple, comment expliquerait-on l'existence de toutes les formes, variées à l'infini, qui constituent le phénomène de l'univers? Il n'y aurait qu'une étendue infinie, qui serait la négation de toute forme. Il y aurait, par l'absence de tout phénomène, absence de révélation non-seulement de l'attribut de l'étendue, mais de l'attribut de la science; Dieu ne serait point cause, Dieu ne serait point Dieu.

Nous défions tous les philosophes du monde de nier ou d'infirmer la vérité de cette définition générale, qui s'applique à l'univers et à tous les êtres qui le composent. *La forme est le produit de l'étendue, de la science et du nombre.*

Si l'on refusait à l'être cause l'étendue et le nombre, pour lui donner l'attribut seul de la

science, cette cause serait impuissante à produire la forme; si on lui donnait le nombre sans la science et l'étendue, son impuissance resterait la même. Cette cause serait encore impuissante, si on lui donnait la science et l'étendue sans le nombre. Ainsi donc, de ces trois conditions : du nombre, de la science et de l'étendue, il n'y en a pas une seule qui puisse être supprimée dans Dieu, elles sont toutes trois nécessaires à la production et à l'existence de la forme; l'une ne peut suppléer l'autre : la science ne peut générer l'étendue ni le nombre, le nombre et l'étendue ne peuvent générer la science. Ces trois conditions de la causalité de l'être absolu, de la substance incréée, sont indépendantes l'une de l'autre dans leur mode d'être, comme attributs nécessaires de Dieu, et cependant elles sont liées ensemble d'un nœud fatal, elles sont inséparables de la notion d'une cause productrice de la forme. Sans la science, le nombre et l'étendue, ni l'univers entier dans son infinité, ni aucun des êtres variés qui le constituent, n'auraient de cause logique, de cause possible. L'existence d'une seule forme visible, comme l'existence de toutes les formes, entraîne nécessairement dans leur cause la nécessité des deux attributs de la science et de l'étendue, et de plus la nécessité

d'une constitution multiple, constitution qui d'ailleurs permet à la cause de se manifester sous toutes les formes, sans que son unité soit jamais compromise : car son unité ne consiste pas, comme l'a supposé Spinosa, dans l'indivisibilité et la simplicité de sa substance, mais dans l'identité de nature de tous ses éléments.

Après avoir signalé dans la conception de Spinosa le vice qui ne lui a point permis de donner une explication logique de l'existence des êtres finis, et après avoir rendu à la cause universelle sa véritable constitution, nous avons à résoudre dans notre propre système une difficulté qu'on ne manquera pas de soulever. Cette difficulté, la voici : Comment l'attribut de la science peut-il être possédé dans une proportion infinie par tous les atômes et par chacun d'eux dans son intégrité et indivisiblement, comme il est nécessaire qu'il le soit pour le besoin de l'harmonie universelle, lorsque les mêmes atômes ne possèdent chacun l'attribut de l'étendue que dans une proportion finie? Ce défaut apparent d'équation entre les attributs des éléments de la cause est, dira-t-on, impossible à admettre. Eh bien! non. Il n'y a aucune contradiction, aucune impossibilité logique dans ce fait, et il y a à donner, pour la solution de cette difficulté apparente,

deux raisons péremptoires : car elles sont tirées de la nature même des choses et de la constitution nécessaire de la substance cause ou de Dieu. La première de ces deux raisons, c'est que dans le système de notre hypothèse, l'atôme considéré isolément n'est point la cause universelle et infinie, mais seulement un élément intégrant de cette cause. La seconde résulte d'une distinction qu'il faut faire entre la nature des deux attributs de la science et de l'étendue, qui, réunis dans le même sujet, ne sont point cependant dépendants l'un de l'autre, et peuvent et doivent exister, dans la substance qui les possède, d'une manière différente, en raison de leur différence même et de la constitution de cette même substance, qui n'est point simple mais multiple, mais composée d'un nombre infini d'éléments qui, tous unis par les rapports nécessaires qui dérivent de leur nature et de l'identité de leurs attributs, ne sont qu'une seule et même cause universelle.

Or donc, la constitution multiple de la cause étant donnée comme nécessaire, et Dieu n'étant plus conçu que comme le nombre infini des éléments constitutifs de cette cause, une par l'identité de tous ses éléments, il résulte de la constitution même de Dieu et de la

nature de ses attributs nécessaires, la science et l'étendue, que l'attribut de l'étendue, étant tel de sa nature que deux atômes n'occupent pas la même place dans l'espace, cet attribut ne peut être possédé que d'une manière finie par chacun des éléments constitutifs de Dieu. Il en est autrement de la science qui, par sa nature, n'a rien de commun avec l'attribut de l'étendue et n'occupe point comme lui de place dans l'espace, elle est une pure virtualité, qui peut être la même et infinie dans tous, sans que la possession de cet attribut par l'un des éléments de Dieu dans une proportion infinie, nuise à la possession de ce même attribut par les autres dans la même proportion, puisque tous le possèdent non en raison de leur étendue, mais en raison de leur nature. C'est donc par suite de la différence qui existe entre les deux attributs de la science et de l'étendue, qui tous deux appartiennent à la substance cause et ne sont point dans une dépendance l'un de l'autre, de telle sorte que l'étendue soit en raison de la science ou la science en raison de l'étendue, que l'on peut concevoir sans contradiction (la constitution multiple de cette cause étant donnée d'ailleurs comme nécessaire) la possession par l'atôme de l'attribut de la science dans son infinité, tandis qu'il ne peut posséder l'attribut de

l'étendue que d'une manière finie. Cette différence dans la manière de posséder les attributs de la science et de l'étendue pour les éléments de la cause, n'offre aucune contradiction, aucune incompatibilité naturelle ; mais elle est même commandée par la nature des choses et ne peut exister autrement : car si un seul atôme possédait l'étendue infinie, il existerait seul dans l'espace et il n'y aurait point de place pour les autres, ce qui réduirait la cause à un principe simple, solitaire, indivisible, et la rendrait, comme nous l'avons déjà démontré, incapable d'être cause.

L'attribut de la science n'est pas d'ailleurs le seul attribut qui appartienne à l'atôme dans son intégrité et d'une manière infinie ; l'attribut fondamental de l'être, celui de l'existence éternelle, est également commun à tous les atômes, en leur qualité d'éléments de la substance cause, sans que l'éternité de l'un diminue l'éternité de l'autre, car cette éternité n'est pas plus dépendante de la propriété de l'étendue que ne l'est de cette dernière l'attribut de la science, et de même que l'on conçoit sans contradiction qu'un atôme, si petit qu'il soit, existe éternellement, puisqu'il n'est le produit d'aucun être antérieur à lui, on conçoit qu'il en existe plusieurs, qu'il en existe

un nombre infini, qui tous ont une égale éternité, c'est-à-dire la propriété d'exister eux-mêmes, et d'être, par leur multiplicité, les causes réelles de tous les êtres contingents.

CHAPITRE II.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Après les explications que nous venons de donner sur la nature des attributs et la constitution de la cause universelle, nous pouvons maintenant énoncer, sous une formule à la fois synthétique et analytique, la proposition suivante qui résume toutes les vérités que nous avons démontrées sur la nature de cette cause.

Cette proposition, la voici :

Tous et chacun des éléments de la substance universelle possèdent, en même temps qu'une partie de l'étendue infinie, l'attribut de la science infinie que les spiritualistes et les théologiens donnent à un être abstrait et idéal, qu'ils personnifient sous le nom de Dieu.

Cette proposition ne paraîtra peut-être pas aujourd'hui moins étrange, moins inouie dans l'ordre des vérités métaphysiques que ne l'a été, dans son temps et dans l'ordre des vérités physiques, la vérité démontrée par Galilée, relativement au mouvement de la terre autour du

soleil. Elle pourra paraître encore aussi absurde que le paraissait l'hypothèse de l'existence des antipodes, avant les découvertes des navigateurs modernes. Mais si l'on se dégage de tout préjugé, et que l'on suive les voies droites de la raison, cette vérité ne tardera pas à être reconnue comme un fait inattaquable et qu'il serait impossible de nier sans nier la réalité du phénomène de l'univers, sans nier le moyen par lequel tous les êtres visibles sont créés, sans nier l'existence même de la cause, dont la constitution et les attributs se révèlent par le nombre, la variété et la nature de ses effets, inconcevables et impossibles à réaliser dans d'autres conditions.

Par cette proposition, les deux systèmes extrêmes de la philosophie, distingués sous le nom de spiritualisme et de matérialisme, et qui se font depuis si long-temps opposition, sont résumés et ramenés à l'unité. Nés tous les deux d'une même vérité, d'un même fait, de l'existence du phénomène de l'univers, en d'autres termes, de l'existence de la forme, fait qui implique la double nécessité de la science et de l'étendue dans sa cause génératrice, ces deux systèmes jusqu'alors ennemis peuvent et doivent se réconcilier. En réalité, ils sont frères, ils sont sortis tous deux de la même source, ils ont tous deux

la même base, le phénomène de l'univers, mais ils sont faux tous deux, parce qu'ils reposent chacun de leur côté sur une conception incomplète des attributs de la substance cause.

Le vice radical du système spiritualiste, en partant du phénomène de l'univers, qui est la révélation de la science par la forme, c'est de n'avoir tenu compte, dans cette révélation, que de l'attribut de la science, et d'avoir, par une abstraction arbitraire et par une personnification mythologique, fait de cet attribut la cause unique du phénomène observé. Le vice radical du matérialisme a été, d'un autre côté, de n'avoir considéré dans la forme que la propriété de l'étendue, sans tenir compte de la science nécessaire à la production de ce phénomène, et de l'avoir regardé comme l'effet du hasard, ce qui est absurde. Tous deux, le spiritualisme et le matérialisme se sont trompés, parce qu'ils n'ont considéré la cause de l'univers que sous le rapport de l'un de ses attributs; ils n'ont vu dans l'effet observé que la moitié des propriétés de la cause. L'un l'a considéré sous une face, l'autre sous une autre; de telle sorte que, dans la notion qu'ils se sont faite respectivement de Dieu, le spiritualiste et le matérialiste ont pris pour Dieu ce qui n'est que la moitié de Dieu,

et ils n'ont eu chacun pour Dieu qu'un des attributs nécessaires de Dieu. Leur erreur réciproque n'a été et n'est encore une erreur que parce que, comme toutes les erreurs, elle n'est qu'une vérité incomplète, une notion tronquée de la nature de la cause de l'univers. Et comme il y a toujours division et hostilité dans l'erreur, puisqu'elle n'est, par sa nature même, qu'une division, une privation, une partie de la vérité, les philosophes des deux écoles se sont toujours combattus et ils n'ont pu en aucun temps, comme ils ne pourront jamais, s'ils ne reconnaissent leur erreur, expliquer l'existence de l'univers, parce qu'ils manquent, le spiritualiste de l'étendue, le matérialiste de la science, deux attributs sans lesquels leur cause est boiteuse et incomplète. La reconnaissance de l'unité de la substance, unité qui n'exclut pas plus la variété de ses attributs que la multiplicité de ses éléments, peut seule ramener la philosophie dans la voie de la vérité. Sans cette condition, il n'est pas plus possible de concevoir la cause que les effets, et l'existence des êtres finis sous le rapport moral et physique, est fondamentalement, logiquement inexplicable. Il faut donc que la philosophie accepte cette unité sous peine de rester éternellement une lice ouverte, où le

spiritualisme et le matérialisme, comme deux combattants, tous deux à moitié nus et à moitié couverts d'armes impénétrables, se font éternellement des blessures qui ne peuvent jamais être mortelles pour l'un ni pour l'autre; car ils ont chacun dans leur doctrine, quoique incomplète, une partie de ce qui ne meurt pas, une partie de la vérité. (a)

Si, d'ailleurs, on compare notre proposition, dans sa formule synthétique et analytique, avec le principe de l'ubiquité de Dieu, admis par les spiritualistes comme un axiôme, on ne tardera pas à reconnaître, à moins qu'on ne nie le phénomène de l'univers, négation qui nous dispenserait de toute discussion, que notre formule reproduit en réalité la valeur métaphysique de cette proposition : *Dieu est tout entier en tout et partout.*

L'ubiquité de Dieu, donné comme un être pur esprit, source de la science infinie, étant accordée par nous, pour le besoin de la discussion, et l'existence de l'atôme, substance plastique, inerte et ignorante par sa nature, étant également donnée comme élément essentiel de la forme, d'après ces prémisses, comme il faudra que le principe spirituel fasse agir, avec la science parfaite qu'ils révèlent dans leurs œuvres, les

atômes ignorants qui sont les constructeurs de tous les êtres finis, de toutes les formes visibles, nous disons, quel que soit le mode d'intervention ou de participation qu'il plaira de supposer à Dieu dans l'exécution de l'univers, qu'on arrivera toujours à une hypothèse qui fera de la science divine une propriété commune à tous les éléments de la substance étendue.

En effet, si l'on suppose que Dieu ou le principe spirituel communique aux atômes, pendant tous les instants de l'éternité, la science avec laquelle ils accomplissent incessamment l'œuvre d'ensemble et de détail de l'univers, ou bien si l'on suppose qu'il soit présent en eux, ou qu'il soit avec eux de toute éternité, en d'autres termes qu'il soit leur maître (*magister*), leur hôte ou leur compagnon éternel, ce qu'il est nécessaire de supposer sous peine de cesser de le concevoir comme une cause éternelle, il faudra choisir entre l'une des trois propositions suivantes qui sont équivalentes entre elles, à moins qu'on en imagine une quatrième qui, si cela était possible, serait encore réductible à la même valeur :

Dieu est éternellement présent dans tous les atômes;

Dieu est l'éternel compagnon des atômes;

Dieu communique éternellement à tous les atômes la science avec laquelle ils agissent;

Trois propositions qui étant égales entre elles sont encore égales en valeur à celle-ci : La science de Dieu est la propriété éternelle des atômes.

Qu'est-ce, en effet, que la présence éternelle et nécessaire du principe de la science dans tous les atômes? Qu'est-ce que son association éternelle et nécessaire avec eux? Qu'est-ce enfin que le don de la science qu'il est forcé de leur faire pendant tous les instants de l'éternité, sinon une propriété éternelle pour eux? Une chose qui est éternellement présente dans une autre, une chose qui est éternellement associée à une autre, une chose qui est éternellement donnée ou communiquée à une autre n'est-elle pas en réalité une propriété, un attribut du sujet auquel elle appartient à l'un de ces trois titres?

De ces quatre formules équivalentes, si nous procédons, comme on le fait dans les sciences mathématiques, ne devons-nous pas choisir la plus simple, comme la dernière expression de vérité. Ce choix, nous pouvons le faire avec d'autant plus de raison que les spiritualistes, en privant de toute étendue leur être science, qu'ils ont personnifié dans une entité abstraite, l'ont rendu très propre à être ramené à sa véritable

condition d'attribut, par l'impossibilité où l'on est de le placer ailleurs que dans la substance étendue, à moins qu'on ne lui donne le néant pour demeure.

Maintenant que nous avons réduit l'hypothèse spiritualiste sur l'ubiquité de Dieu, à n'être, pour la raison qui en pèse la valeur, qu'une formule égale à la nôtre, nous avons encore à faire entre notre proposition et l'un des dogmes de la religion chrétienne, un rapprochement qui pourra jeter quelque jour sur cette matière.

Nous ne prétendons pas chercher, dans ce rapprochement, une nouvelle preuve de la vérité de notre proposition, car nous la croyons assez solidement établie pour n'avoir pas besoin de cet appui, mais le double dogme sur lequel le système théologique des chrétiens repose depuis si long-temps, et qui est fondé à la fois sur la matérialisation de l'esprit, par l'incarnation du verbe, et sur la spiritualisation de la matière, par le sacrement de l'eucharistie, est trop voisin de notre propre doctrine, par le sens philosophique qu'on peut lui trouver, pour qu'en le dépouillant de tout son entourage mythologique, nous ne puissions faire apercevoir que, dans ce dogme, dont on rencontre d'ailleurs la donnée fondamentale dans les autres théologies, qui ont aussi

leurs incarnations du principe spirituel, il y a la reconnaissance implicite de l'identité et de l'unité de la substance. Il est curieux d'ailleurs de faire remarquer comment, entraînés par leur dogme de l'incarnation de l'esprit, les chrétiens ont été conduits à affirmer le principe personnifié de la science infinie présent dans un atôme et dans une multitude d'atômes, et à l'admettre infini dans tous, et en réalité multiple comme eux, tout en le déclarant indivisible de sa nature.

Qu'est-ce d'abord que l'incarnation du verbe, sinon la révélation, sous la forme corporelle, d'un des attributs infinis de la substance cause? Le fait de cette incarnation, par les termes mêmes qui sont employés pour la révéler, n'est-il pas la matérialisation de l'esprit, qui ne s'enveloppe pas seulement de la chair comme d'un vêtement, mais qui devient chair, qui se fait lui-même chair, *et verbum caro factum est*. Cette chair, ce corps, cette forme humaine, vivante, qui pense, qui parle, qui agit, qui souffre et qui meurt pour ressusciter, c'est, selon le dogme, l'esprit lui-même, identifié avec l'attribut de l'étendue qui est le signe de sa présence, c'est l'esprit matérialisé, c'est-à-dire sensiblement manifesté en substance, dans un homme à qui il appartient de révéler la science éternelle et

de la communiquer par le moyen des idées et de la parole à des êtres semblables à lui, virtuellement capables de le comprendre, et de s'identifier avec lui.

Si, dans l'incarnation du verbe, c'est l'esprit qui se fait chair et se manifeste par la forme, dans le symbole de l'eucharistie, c'est un phénomène inverse qui a lieu. Ce n'est plus l'esprit éternel et invisible qui se matérialise, c'est au contraire la matière ou l'élément de la forme qui à son tour est spiritualisé. Selon le dogme catholique, l'hostie consacrée devient Dieu dans les mains du prêtre par la puissance de la parole. A l'instant où les mots sacramentels sont prononcés, ce qui était visiblement matière devient esprit. Dans le corps étendu de l'hostie, la foi ne voit plus l'attribut de l'étendue mais celui de la science; l'esprit infini n'est pas seulement présent dans l'hostie et caché sous cette apparence matérielle, mais il est l'hostie même : tel est le dogme. Ce n'est pas tout: Dieu ou l'être spirituel, le principe infini de la science, quoique tout entier présent dans une hostie, puisqu'il est donné comme indivisible, n'est pas seulement indivisément présent dans une hostie unique, mais dans toutes celles que le prêtre consacre. Bien plus, il est, toujours tout entier, et toujours indivisé

et indivisible, dans chacune des parties de l'hostie, et, en réduisant, par la division, cette hostie en simples atômes, chacun d'eux est Dieu tout entier, conçu comme esprit, comme principe de la science infinie : tel est encore le dogme.

Poursuivons : s'il plaisait au prêtre de faire une hostie, non plus d'une partie de la matière, mais de toute la substance matérielle, et de la consacrer par la puissance de sa parole, d'après la logique de son dogme, il changerait l'univers visible en Dieu. Tout ce qu'on appelle la matière serait alors spiritualisé; tous les êtres seraient, sous la forme corporelle, non pas seulement en communion spirituelle avec Dieu, mais tous seraient Dieu. L'être esprit, l'être science, l'être intelligence serait tout entier et partout sous toutes les formes, indivisible, aussi bien dans le tout que dans la partie, aussi bien dans l'univers entier que dans l'atôme. Il y serait, comme nous l'avons déjà dit, plus que présent, car il serait lui-même toute la substance étendue, réduite à n'être conçue par la foi, soit qu'on la réunisse en masse, soit qu'on la divise en atômes, que comme une apparence dont la réalité serait Dieu lui-même.

Nous nous arrêtons ici et nous laissons au lecteur le soin de tirer la conclusion qu'il vou-

dra de ce rapprochement entre notre propre système et le sens caché et philosophique des deux principaux mystères de la théologie chrétienne. Pour nous, il est évident que le dogme chrétien de l'eucharistie n'est que notre proposition voilée et dissimulée sous une forme mythologique, ou, ce qui est la même chose, notre formule est l'explication du sens philosophique de ce mystère.

En résumé, des rapports que nous venons de signaler entre la doctrine de l'ubiquité de Dieu dans l'hypothèse spiritualiste, entre le dogme chrétien de l'eucharistie et notre propre formule sur la nature, les attributs et la constitution de la substance cause, il résulte évidemment pour la raison, qu'en réduisant la doctrine des spiritualistes à sa juste valeur, et en dépouillant le dogme des théologiens de son caractère mythologique, on arrive à une équation de ces deux hypothèses avec la nôtre, et qu'en dernière analyse notre proposition, qui résume tous les systèmes et les ramène à l'unité, présente la vérité, dégagée de toute personnification mythologique, sous une formule synthétique et analytique, qui convient à la fois à la science physique et à la métaphysique qu'elle réunit par leurs bases.

CHAPITRE III.

LA SCIENCE DES CAUSES EST IMMÉDIATE.

Nous avons, dans les deux chapitres précédents, reproduit, sous une nouvelle face, cette vérité fondamentale que la science est la propriété des éléments constitutifs de la substance cause, en d'autres termes de l'être éternel..

Le but que nous nous proposons d'atteindre dans celui-ci, c'est de bien fixer nos idées sur la nature de cette science nécessaire de la subtance cause qu'il est impossible de comparer à celle de l'homme et de confondre avec elle sans identifier l'effet avec la cause, le nécessaire avec le contingent, et sans tomber enfin dans un anthropomorphisme qui, en faisant Dieu à l'image de l'homme, plonge l'intelligence dans le chaos et la contradiction, de telle sorte que ni l'homme ni Dieu ne peuvent plus être distingués l'un de l'autre, par les attributs de leur nature.

L'immense différence qui existe nécessairement entre la science de la cause éternelle et la science de l'homme est sans nul doute l'objet d'un pro-

blême bien ardu, mais il n'est pas cependant impossible d'en donner la solution, d'abord par des inductions logiques, et ensuite par des preuves tirées de l'expérience; nous espérons pouvoir remplir ces deux conditions.

L'objet de notre présente recherche étant la différence qui existe entre la science de la cause et la science de l'homme, si nous avions la prétention de déterminer de prime abord les conditions dans lesquelles existe la science de la cause éternelle, nous tenterions une entreprise impossible, car nous prendrions l'inconnu pour point de départ. Afin de procéder méthodiquement, nous avons besoin d'une base connue: cette base c'est la science de l'homme. Comment l'homme sait-il quelle est pour lui la loi, le moyen, l'élément de la connaissance; quelle est, en un mot, la nature de sa science?

Pour l'homme, il faut le dire de suite, à part l'instinct dont nous parlerons plus tard, il n'y a point de science primitive, immédiate. Ce qu'on entend par la science humaine, est une science réfléchie, qui a pour moyen le phénomène des idées. Sans les idées, il n'y aurait pour l'homme aucune connaissance, aucun raisonnement, aucun jugement possible. Vouloir faire de la science humaine sans idées, serait aussi absurde que de

prétendre faire des corps sans avoir à sa disposition des éléments étendus.

L'idée étant donc l'élément indispensable de la science de l'homme, demandons-nous d'abord ce que c'est que l'idée.

L'idée, selon l'acception générale de ce mot, est la représentation, l'image des êtres, de leurs actions, de leurs rapports; l'idée est aussi la représentation, l'image de toutes les modifications de leurs actions, de toutes les modifications de leurs rapports. Mais, comme nous n'avons besoin ici que des données les plus générales, nous ne nous arrêterons pas aux modifications des choses, et nous prendrons uniquement pour objets de toutes les idées, les êtres, leurs actions, leurs rapports. Ces trois distinctions capitales suffisent en effet pour nous faire comprendre la nature de l'idée humaine, que nous définissons ainsi : l'idée est la représentation dans l'homme de tout ce qui existe : êtres, actions et rapports. Cette définition étant admise, et nous pensons qu'on ne la contestera pas, pour concevoir l'existence d'une idée, c'est-à-dire l'existence de l'image ou de la représentation d'un être, d'une action ou d'un rapport, il faut de toute nécessité logique reconnaître deux termes générateurs, l'un qui soit l'objet

de l'idée, l'autre le sujet de l'idée et de plus un rapport entre ces deux termes. Un objet, un sujet et un rapport, voilà donc les conditions logiques et nécessaires de l'existence de l'idée.

En vain voudrait-on donner à l'idée une existence indépendante et absolue et la soustraire à l'une de ces trois conditions, soit en retranchant un de ses deux termes générateurs, soit en retranchant leur rapport; si on le faisait, l'existence logique de l'idée serait impossible. Que serait, en effet, une idée qui n'aurait pas d'objet, une idée qui serait l'image ou la représentation de rien; que serait une idée qui n'aurait pas de sujet, c'est-à-dire qui ne serait dans aucun être, qui n'appartiendrait à personne; comment serait produite une idée sans le rapport nécessaire de ses deux termes? Enfin, comment concevoir l'existence de la vérité, qui est elle-même un rapport exact entre les idées de l'homme et ce qui est, s'il y avait des idées sans objet et sans sujet, si l'un des termes de la comparaison, ou tous les deux étaient anéantis?

La condition logique de la préexistence d'un sujet, d'un objet et de leur rapport, pour la génération de l'idée, étant ainsi posée, l'idée générée par l'action de deux termes nécessaires est donc purement phénoménale; elle est un

produit conditionnel, relatif; elle est de l'ordre contingent; elle n'est pas une chose absolue, nécessaire; elle n'est pas surtout un être, une substance; elle n'est ni un être, ni une portion de l'être, mais un simple phénomène, une représentation de l'être, une représentation de ses actions, de ses rapports. Comment maintenant l'idée existe-t-elle dans l'homme, comment possède-t-il cet élément de la science réfléchie? L'expérience vient ici confirmer la théorie que nous avons exposée à priori sur l'existence de l'idée et sur les conditions de sa génération comme image, comme représentation de toutes les choses qui existent, dans un sujet en rapport avec toutes ces choses.

Les deux termes générateurs de l'idée humaine sont l'univers et l'homme : l'univers l'objet, l'homme le sujet de l'idée, sujet qui, grâce à sa constitution complexe et à l'existence d'êtres semblables à lui, peut devenir l'objet et le sujet d'une idée adéquate à lui-même.

Pour l'accomplissement de ce merveilleux phénomène, l'univers vient se réfléchir dans l'homme, il fait naître en lui l'image de tous les êtres qu'il renferme, l'image de toutes leurs actions, de tous leurs rapports, il entre en lui par la porte des sens, et vient féconder son intelligence qui,

sans son action, resterait inactive et stérile. Mais l'homme, dans l'acte de la fécondation de son intelligence, n'est pas seulement passif, il n'est pas un simple miroir qui réfléchisse l'image qu'il a reçue, il a sa part d'action nécessaire comme terme générateur, comme coefficient de l'idée. Lorsque l'univers est venu se peindre en lui et semer en foule et tout à la fois dans son cerveau, les idées, images des choses, éléments de la science, ce phénomène prend une existence spéciale en lui, il s'incarne en quelque sorte, il vit en lui, il s'y conserve, s'y perpétue, s'y reproduit, par une action devenue indépendante de celle de l'univers, et qui fait de l'image que l'homme a reçue et qu'il conserve une propriété qui lui appartient : alors, par l'action de l'homme, on peut dire que l'univers existe en lui idéalement, tandis qu'il existe hors de lui, réellement et en substance, comme objet, comme type de la science.

Par le fait de l'idéalisation de l'univers en lui, phénomène qui fait de l'homme un livre vivant dont les caractères sont les idées, images des choses, livre qui a la propriété de se lire lui-même, comme l'exprime si bien cet admirable mot d'intelligence, l'homme, sujet de l'idée et en même temps l'un de ses termes générateurs,

possède donc en lui, dans cette sublime image de l'univers, le moyen de la science universelle, non dans sa condition de science immédiate, mais dans sa condition de science réfléchie. Cette science, il ne la possède qu'à l'état de synthèse; dans cette condition, sous cette forme, elle n'est pour lui d'aucune application positive et il est nécessaire qu'elle devienne analytique pour qu'elle lui devienne utile. Il faut donc que l'homme reprenne une à une toutes les images partielles qui composent l'idée universelle qui contient implicitement toutes les idées d'êtres, d'actions et de rapports, toutes les idées d'effets et de causes, même celle d'une cause infinie; travail immense dont chaque homme ne peut accomplir qu'une partie et que viennent interrompre et fausser mille accidents particuliers qui, sous l'influence des mouvements de la vie, portent le trouble dans son organisation et modifient le phénomène de son intelligence.

Toutes ces idées, qu'il a reçues ensemble, avant de savoir et de pouvoir les analyser, les comparer entre elles et avec leurs types, tantôt existent en lui et vivent en quelque sorte en lui d'une vie latente : elles sont renfermées dans sa mémoire comme un trésor enfoui dont il ne fait pas usage; tantôt il les y puise volontairement

pour en faire la base de ses jugements, tantôt elles se reproduisent tumultueusement et spontanément dans son cerveau comme les images des objets dans une glace brisée, ou plutôt dans le miroir d'un lac dont le vent vient troubler à chaque instant la surface. Alors elles enfantent les rêves bizarres et involontaires, les hallucinations. L'imagination, cette faculté capricieuse et fantasque se fait à son tour un jeu de déranger les rapports des idées avec leurs types réels, elle crée pour son plaisir, dans l'intelligence, une multitude de monstres, en associant toutes les idées dans de faux rapports, qui ne représentent plus l'ordre vrai et naturel des choses.

Pour conserver ou retrouver la vérité, c'est-à à-dire le rapport exact entre les idées et ce qui est, il faut que la raison replace ces idées dans leur ordre naturel, qu'elle les compare entr'elles, qu'elle les rapproche de leurs types, de façon que la science réfléchie de l'homme offre dans la série des idées qui la constituent, une ligne parallèle à celle de l'ordre dans lequel sont rangés les êtres de l'univers, à celui dans lequel leurs actions se produisent et s'enchaînent.

Sans entrer plus avant dans les fonctions de la raison, et en nous bornant pour le moment à ce simple aperçu qui nous donne les bases et le

moyen de la science réfléchie de l'homme, nous pouvons poser en principe ces deux vérités de fait :

1° Les idées ou images des choses, éléments de la science réfléchie, sont le produit d'un objet et d'un sujet : l'univers et l'homme.

2° Le raisonnement ou l'action de comparer les idées entre elles et avec leurs objets, est le procédé humain qui sert à rétablir la vérité, c'est-à-dire le rapport exact entre les idées et ce qui est, lorsque ce rapport a été troublé ou faussé par un accident quelconque.

Les conditions générales de la science humaine étant fixées, et l'idée, qui est l'élément fondamental de cette science, étant reconnue comme un produit de deux termes nécessaires : l'univers et l'homme, nous avons encore, avant de chercher à tirer de cette théorie de l'idée quelque induction relative à la science divine, à la considérer non plus dans la raison de son existence, mais dans son application active de la part de l'homme ; cette donnée est indispensable à la solution du problème que nous avons posé.

Comment procède l'homme, et que fait-il, lorsque, avec le secours de ses idées acquises et de son raisonnement, il tente de créer quelque chose? Il commence, avec les idées que lui a données

la connaissance des formes, des propriétés, des rapports des êtres, par composer un plan, un modèle idéal, et quand, après mille tâtonnements, mille calculs, il a arrêté son plan, il l'exécute mécaniquement. Enfin, lorsque son œuvre est accomplie, qu'a-t-il fait? une simple imitation! Toute sa science qui repose sur des images, ne peut produire que des images; il n'invente pas, il copie ce qui est, et reproduit partiellement le grand modèle. Tout ce qu'il fait de plus ingénieux ou de plus beau, a sa réalité dans l'univers, réalité qui surpasse toutes ses imitations. Plus il se rapproche de ce modèle, plus ses œuvres sont parfaites; mais quoiqu'il fasse, un abîme immense existe toujours entre ses œuvres et celles des causes premières. Tandis que les œuvres de la science éternelle sont vivantes, celles de la science humaine sont mortes. La plus belle statue, le plus beau tableau, ne sont que de vaines images qui ne sentent pas, qui ne vivent pas, qui ne se meuvent pas; le peintre ne peut faire vivre sa toile, le sculpteur ne peut animer sa statue. Cette absence de la vie dans les créations de la science réfléchie, est une conséquence logique et fatale des œuvres de la pensée humaine; le principe qui les produit n'est qu'un reflet de la science immédiate et primitive des causes.

Nées d'une science qui n'a pour élément que des images, les œuvres de l'art portent le cachet de leur origine, elles ne sont, comme les idées qui les produisent, que des images. A proprement parler, l'art, dans tout ce qu'il fait, n'est qu'un langage, une imitation de la pensée, qui n'est elle-même qu'une imitation et non une cause première. Tout ce que l'art produit de plus sublime, n'a que l'apparence de la vie, tandis qu'au contraire, les créations de la science divine sont toutes vivantes et animées, parce qu'elles sont formées de la cause éternelle, qui les crée immédiatement de sa propre substance. Ces créations de la science divine ne sont point des ombres, des imitations de ce qui est, mais ce qui est. L'ouvrier n'est point séparé de son œuvre, il existe en elle sous la forme qu'il lui a donnée et qui est la manifestation directe de sa science, il l'anime de sa puissance qui est spontanée, parce qu'elle est éternelle. Dans l'être vivant et animé, il y a donc la science et la substance de la cause manifestées par la forme. Ce que les causes ont créé de leur substance éternelle, elles le font vivre, car la vie n'est que la résultante de leur travail et de leur présence dans leurs œuvres vivantes; ces œuvres se perpétuent d'elles-mêmes, avec une science et une activité sponta-

nées, immédiates, égales à celles de leurs causes et qu'il n'est point donné à l'ouvrier humain de reproduire artificiellement. Toute sa puissance créatrice, lorsqu'il agit avec la science réfléchie, ombre et reflet de la science éternelle des causes, se borne à créer un mensonge, un fantôme, dont le mérite est d'imiter le plus possible ce qui est.

Maintenant donc, que nous avons reconnu, dans ses conditions générales, et sans nous occuper des questions de détail que peut soulever la génération de l'idée, le principe et le moyen de la science humaine, et que nous avons considéré cette science dans ses effets, pouvons-nous tirer de cette connaissance une induction logique sur les conditions d'existence, les moyens et les procédés de la science des causes premières, et conclure de ces inductions un rapport de similitude entre la science de l'homme et celle de Dieu? Evidemment non! car, si de l'existence de l'idée dans l'homme, comme élément de la science réfléchie, on voulait induire une similitude entre lui et Dieu, il faudrait placer Dieu, ou la cause première, dans des conditions identiques à celles dans lesquelles l'homme est placé. Pour concevoir, par exemple, dans l'être primitif, dans l'être cause, l'idée de l'univers, on ne pourrait se dispenser, selon les lois de la gé-

nération de l'idée dans l'homme, d'admettre tous deux, comme éternels, préexistants et nécessaires, les deux termes générateurs de la science divine : Dieu et l'univers; mais alors, comme l'univers objet de l'idée de Dieu serait éternel, comme il serait contemporain de Dieu, celui-ci ne pourrait plus être le principe, le créateur de l'univers, il en serait le contemplateur dans les mêmes conditions que l'homme.

On ne peut donc, sans inconséquence et sans contradiction, se fonder sur la théorie de la science réfléchie de l'homme pour établir une analogie entre elle et la science divine. Cette analogie d'ailleurs ne pourrait conduire à expliquer le fait de la vie dans les œuvres de la cause éternelle, qui, si elles étaient le produit d'une science composée d'idées, comme celle de l'homme, ne seraient également que des œuvres mortes.

Le raisonnement et l'expérience sont donc d'accord pour nous autoriser à conclure que les conditions de la science divine ne sont pas les mêmes que les conditions de la science humaine, et que cette science éternelle et primitive ne peut consister en idées, qui elles-mêmes, pour exister, ont besoin de deux termes générateurs, d'un sujet et d'un objet préexistants.

Si nous ne pouvons appliquer à la science divine les conditions de la science réfléchie qui, chez l'homme, a pour élément les idées acquises par le phénomène de la représentation en lui de ce qui existe, nous ne pouvons non plus supposer que la cause éternelle raisonne, nous ne pouvons supposer que Dieu compare des idées entre elles et avec leurs objets, comme l'homme le fait, pour rétablir entre elles et entre leurs types le rapport exact qui est la vérité. Dieu ne pense donc pas, car penser c'est raisonner, c'est juger les rapports des idées entr'elles et avec les choses qu'elles représentent, opération qui implique la possibilité, l'existence même de l'erreur. Supposer dans Dieu le raisonnement, l'action humaine de penser, c'est donner à la cause suprême un mode d'action particulier à l'être contingent, c'est supposer que Dieu peut se tromper comme l'homme et donner à la science de la cause, qui ne peut être absolue, éternelle, infinie, qu'autant qu'elle est spontanée, immédiate, qu'elle ne dépend d'aucune condition, qu'elle n'est soumise à l'emploi d'aucun procédé, à la chance d'aucune erreur, la même instabilité, les mêmes conditions qu'à la science médiate et réfléchie de l'homme; c'est, enfin, tomber dans l'anthropomorphisme le plus complet: c'est faire Dieu à

l'image de l'homme, rapetisser l'être éternel et infini aux proportions de l'être fini, c'est rendre, par cette confusion de tous les rapports, de tous les attributs qui les distinguent, la science de Dieu et la science de l'homme impossibles. Contre cet écueil sont venus échouer tous les philosophes, qui, en prenant leur point de départ dans les conditions et les procédés de la science réfléchie, ont cru pouvoir par cette science composée d'idées et d'images, expliquer celle des causes. Ils ont fait alors la science divine à l'image de la science humaine, et ils l'ont personnifiée dans une entité idéale et abstraite qui n'était au fond que l'homme lui-même et l'ombre de sa propre pensée démésurément agrandie sous le jour oblique de l'imagination et de l'erreur. Sous l'empire de cette préoccupation, la notion que l'homme s'est formée de la cause, est devenue une véritable mythologie ; la science métaphysique s'est changée en une espèce d'idolatrie consistant dans des formules abstraites, qui ne renferment en réalité que l'idée humaine substantifiée et divinisée, et non une connaissance raisonnée de la cause première en rapport avec sa nature propre, et telle qu'il est possible à l'homme de l'obtenir par les moyens qui sont à sa disposition.

La personnification et la substantification de l'i-

dée, qui se retrouvent au fond de tous les systèmes spiritualistes, a été l'erreur de Platon. Ce roi des rêves philosophiques, qui a tenté de pénétrer le mystère de la science divine, en prenant pour point de départ l'existence des idées humaines, a fait de ces idées, supposées éternelles dans Dieu, non plus de simples images des choses, mais des êtres substantiels, nécessaires, inaltérables dans leur essence, et de là, il a été conduit à les personnifier dans un seul être qui les possédait toutes. Selon sa doctrine, c'est dans cet être formé d'idées substantielles, types éternels de toutes les choses visibles que réside l'intelligence, la science de Dieu. Cette science de Dieu, qui consiste en idées éternelles, n'est pas différente de Dieu, elle est identique à Dieu, elle est Dieu, elle est la substance de Dieu, Dieu conçu, comme étant une seconde personne et en quelque sorte une seconde édition de lui-même, Dieu à la fois substance et idée, idée égale et identique à la substance, substance égale et identique à l'idée. Cette dualité de Dieu, substance et idée à la fois, est ce qu'on appelle théologiquement une hypostase, terme qui exprime la singulière propriété que les spiritualistes et les théologiens donnent à Dieu, de se doubler et même de se tripler sans cesser d'être un seul Dieu, en plusieurs person-

nes substantiellement infinies quoique distinctes.

Or donc, en acceptant pour le moment la donnée de la personnification et de la substantification des idées sur laquelle repose le système platonicien, et sans nous arrêter à l'expédient des hypostases, imaginé pour sortir des embarras qui naissent de la personnification mythologique des attributs de Dieu, la science de Dieu n'est plus un attribut de Dieu, mais une seconde personne de Dieu, appelée par Platon le verbe ou l'intelligence créatrice, à la fois substance divine et type idéal et éternel de tout ce qui existe dans l'univers. Les idées éternelles qui sont la substance de Dieu, ne sont donc plus de simples images de ce qui est, comme les idées de l'homme, mais elles sont ce qui est réellement. Ces idées éternelles n'ayant plus besoin comme celles de l'homme, d'avoir pour exister un sujet et un objet, n'ont plus rien de phénoménal, elles sont à elles-mêmes leur sujet et leur objet.

C'est, sans doute, une poétique et ingénieuse invention, que l'hypothèse de ce modèle idéal, de cet archétype éternel, dont l'univers visible et matériel n'est que la copie, l'imitation. Malheureusement cette conception manque de raison et de vérité, elle n'est qu'une pure fiction métaphysique, qui croule de fond en comble aussitôt

qu'on l'analyse et qu'on la soumet à l'examen. Aux yeux de la droite raison, son premier défaut est de méconnaître la nature phénoménale de l'idée, de la substantifier, de lui donner la valeur d'un être existant par lui-même, et de changer ainsi la nature des choses. Cette erreur, si elle ne s'appliquait qu'aux idées réprésentatives des êtres, qui dans leurs formes diverses et étendues contiennent la substance réelle de l'être, aurait encore quelque rapport avec la vérité, elle en serait du moins voisine; mais comment substantifier les idées d'actions et les idées de rapports, qui, loin d'être des choses substantielles, des essences, ne sont que des accidents de la substance, de simples relations de la substance? Comment concevoir l'existence de l'idée substantielle d'une action, d'un rapport, l'idée substantielle d'un rapport entre des rapports? Quoi! l'idée de la chose serait substantielle, quand la chose elle-même ne le serait pas! cela est absurde.

Indépendamment de cette absurdité qui détruit l'hypothèse de l'existence substantielle des idées de Platon, une autre raison vient encore démontrer l'erreur de ce philosophe. Si les idées que Platon suppose être la substance de Dieu, et en quelque sorte le corps intellectuel et spirituel de Dieu, si ces idées sont immuables, éternelles,

et qu'elles soient les types de l'univers et de la variété infinie des êtres visibles, comment se fait-il, sans parler des moyens que Dieu emploie pour réaliser extérieurement ses idées, que l'univers soit incessamment changeant, et que tous les êtres qui le composent et qui sont les images des types éternels et immuables, se modifient sans cesse? Il n'y a pas moyen de se tirer de cette difficulté; si les idées du Dieu de Platon sont les types immuables des choses visibles, rien logiquement ne peut changer dans l'univers matériel, qui doit rester immuable comme Dieu. L'existence d'un Dieu fait d'idées éternelles, types de ce qui existe, n'explique donc pas l'existence de l'univers composé d'êtres qui se transforment incessamment.

Sous un autre point de vue, si l'univers est l'ombre de ces idées divines, pour expliquer les transformations qu'il présente, il faut supposer que les lois qui président à l'existence du monde physique règlent également Dieu ou le monde des idées. Mais alors que serait-ce que ce Dieu composé d'idées substantielles qui se modifieraient, qui se transformeraient éternellement et dont le monde matériel ne serait que l'ombre? N'est-il pas évident que cette ombre, qui accuse tous les mouvements, tous les accidents des

idées divines, accuse une instabilité et des changements analogues dans Dieu? Ce dieu d'idées changeantes, soumis aux mêmes lois que l'univers, n'est plus le Dieu de Platon, il n'est plus l'archétype éternel et immuable de tout ce qui existe, il n'est en réalité que la substance de l'univers qui se transforme éternellement.

La conception de Platon est donc absurde et contradictoire : absurde, parce qu'elle change la nature des idées, en faisant de ce phénomène humain, simple image des choses, une substance éternelle et divine; contradictoire, parce qu'en supposant Dieu composé d'idées éternelles, d'idées types et par conséquent inaltérables, les effets qui se produisent dans l'univers ne peuvent être rapprochés des causes qu'on leur suppose, sans se trouver en contradiction avec la nature donnée de ces mêmes causes.

Depuis Platon, les idéalistes qui ont, comme lui, personnifié et substantifié l'idée, en confondant les notions si simples que présente la théorie de l'idée, ont été amenés à identifier l'idée avec son objet et son sujet, et à confondre les deux termes générateurs de l'idée avec l'idée elle-même. Ainsi, l'idée, au lieu d'être une simple image, une simple représentation de ce qui est, est devenue pour eux la réalité même;

elle a été à elle-même son sujet et son objet. Ces philosophes, par l'identification de l'idée avec ses deux termes générateurs, sont tombés sur ce point dans la même confusion que les théologiens et dans les mêmes personnifications mythologiques. Substantifiant, personnifiant, divinisant comme eux le phénomène de l'idée, élément de la science réfléchie de l'homme, ils sont allés plus loin encore, et par un dernier effort de synthèse métaphysique, ils ont mis leur Dieu idée dans l'homme et ont ainsi identifié l'homme avec Dieu, Dieu avec l'homme. Selon leur conception, l'idée étant substance et la substance étant Dieu lui-même, et l'univers étant simplement l'ombre de Dieu, qui est idée-substance, la dernière expression, la dernière formule de ce panthéisme idéaliste, négatif de la réalité de l'univers en tant que substance, est de transporter la notion de la substance à l'idée, de l'incarner substantiellement dans l'homme, d'identifier ainsi et de confondre l'homme avec Dieu, et de faire l'homme Dieu.

Cette conséquence de la substantification et de la déification de l'idée était inévitable, elle était le terme logique de cette erreur, car dès l'instant que l'idée déifiée était censée exister dans l'homme, non pas phénoménalement, mais

substantiellement, Dieu était ainsi identifié avec l'homme.

Ce panthéisme idéaliste, qui déifie l'homme et dont le point de départ est une fausse analogie entre la science humaine et la science divine, aboutit en réalité à une véritable négation de toute distinction, d'abord, entre la cause infinie et l'univers son effet, ensuite entre la substance éternelle qui est le Dieu vrai, et l'univers qui est sa création infinie, effet adéquat à sa cause. Elle anéantit toute distinction entre l'univers et l'homme, entre l'univers qui est le tout infini, manifestation de Dieu, et l'homme, la partie de ce tout qui, bien que composé de la substance cause, comme les autres êtres finis, n'est qu'une partie de la cause et non la cause universelle ou Dieu.

En rétablissant tous ces termes différents dans leurs vraies relations, l'homme est une partie de la cause qui peut, en raison de son rapport avec elle et sous une forme destinée à cette fonction, contempler l'effet de la cause infinie et connaître cette cause par ses œuvres, et cela par le phénomène de l'idée. La connaissance réfléchie de l'univers et de sa cause serait impossible si l'idée, moyen de cette connaissance, était substance, si elle n'était pas un pur phénomène.

Sans cette condition, en effet, jamais l'homme, partie du tout infini, ne pourrait avoir en lui l'idée de ce tout infini, et cela par la raison bien simple que la partie ne peut contenir le tout. C'est par le phénomène seul de l'idée, et parce que l'idée n'est point substance, que cette espèce de prodige de la représentation de l'infini a lieu dans le fini. Ce merveilleux phénomène de l'idée qui constitue l'homme le sujet de l'idée, l'univers l'objet de l'idée, n'est dû qu'à l'incarnation d'une partie de la substance cause qui, dans l'ordre de ses créations finies, et par le concours de tous ses attributs et par la nature de sa constitution, peut rendre et rend une partie d'elle-même objective à elle-même, et crée ainsi, dans le sein de son infinité, les termes générateurs de l'idée, et réalise par ce moyen, qui unit le fini à l'infini, les conditions de la science réfléchie de l'homme.

La nature de la science réfléchie de l'homme, qui a pour moyen le phénomène de l'idée, étant maintenant pour nous mise hors de doute par l'analyse de ses conditions d'existence, et les erreurs, qui ont substantifié les idées humaines pour faire de ces idées l'être cause, par une personnification mythologique de ces mêmes idées, étant rectifiées, il nous reste, après avoir trouvé

la raison de la science humaine dans le rapport de l'homme à l'univers et dans le phénomène de l'idée qui est le produit de ce rapport, à chercher si, d'après ces données, nous pouvons nous former une notion vraie et positive de la science de la cause suprême.

Sur ce point, nous avouons notre impuissance. La science de la cause universelle nous paraît être une chose incompréhensible, indéfinissable, parce qu'elle n'est point susceptible d'analyse. La seule solution que nous puissions logiquement donner de ce problème est donc une solution négative, en ce sens que nous ne pouvons connaître ni trouver la raison, le moyen, le procédé de la science des causes. Ce que nous croyons pouvoir dire avec quelque fondement sur la nature de cette science qui se révèle dans ses œuvres, c'est qu'elle existe, mais qu'elle n'existe pas dans les conditions de la science humaine, de la science réfléchie, et qu'il n'y a aucune similitude à établir sous ce rapport entre la cause et son effet, entre Dieu et l'homme, sous peine de ne plus trouver pour Dieu que l'homme lui-même. Ce que nous avons à dire, c'est que la science primitive, la science nécessaire ne se compose pas d'idées, parce que si elle consistait en idées, elle serait, comme la

science réfléchie de l'homme, un produit, un phénomène qui aurait sa raison dans deux termes distincts et préexistants. Alors la science de Dieu ne serait plus une science absolue, nécessaire, elle ne serait plus une science cause, propriété de la cause, mais une science conditionnelle, adventive, médiate; elle serait le produit d'une génération, comme celle qui a lieu dans l'homme, et tomberait ainsi dans le domaine du contingent. La seule utilité que nous puissions tirer de la connaissance des conditions et des moyens de la science humaine, c'est de nous en servir pour en induire et pour conclure que la science divine ne lui ressemble en rien, et qu'il n'est pas plus rationnel et plus vrai de faire, sous ce rapport, l'homme à l'image de Dieu, que Dieu à l'image de l'homme.

Le seul rapport que la raison puisse établir entre la science divine et la science humaine, est un rapport de différence. L'être nécessaire, éternel, dont tous les attributs sont éternels et infinis, n'a pas besoin, comme l'homme, d'attendre que la science soit produite en lui par la présence d'un objet extérieur, il n'a pas besoin de raisonner, de juger, de faire d'avance des plans, des modèles. Sa science est une science immédiate, nécessaire comme lui, éternelle

comme lui, une science qui ne procède d'aucun moyen, qui n'est soumise à aucune condition; elle existe en lui virtuellement comme la puissance avec laquelle elle est dans une corrélation et une harmonie parfaites, de telle sorte que la puissance n'agit pas sans la science, ni la science sans la puissance, et que l'une et l'autre n'agissent qu'en conformité des lois de cette même puissance, lois qui sont nécessaires, éternelles dans Dieu, et font elles-mêmes partie des attributs de Dieu.

Avec une science éternelle, immédiate, nécessaire, avec une puissance corrélative d'action, les œuvres de la cause universelle sont toujours spontanément créées. En Dieu, la science est activité, l'activité est science. Si l'on supposait à la cause infinie un plan et des idées pour types, pour modèles de ses œuvres, ces idées, ces plans seraient aussitôt conçus qu'exécutés, et la chose pensée serait aussi spontanément créée et le serait du même jet que l'idée qu'elle représenterait. Toute créature serait, à vrai dire, l'idée de la cause elle-même manifestée par le concours de tous les attributs de Dieu, et particulièrement par les attributs de la science et de l'étendue générateurs de la forme. Elle serait la véritable idée substantielle, l'objet, le type de l'idée-image de l'homme.

et celui d'une représentation extérieure et consécutive de ces mêmes idées par le phénomène de la forme, seraient pour elle un double emploi, un travail double, qu'il ne serait pas possible de supposer sans diviser ses attributs et sans les faire agir séparément. De la mise en œuvre simultanée de sa puissance, de sa science, de son étendue substantielle, résultent les êtres créés, qui sont à proprement parler ses idées visibles. Toutes les créations sont donc spontanées. L'univers et tous les êtres qu'il renferme sont une œuvre sans type, une œuvre que la cause accomplit incessamment sans jamais avoir eu besoin d'en concevoir et d'en mûrir le plan; car le plan, le type, l'idée, le modèle de l'univers, c'est l'univers lui-même. Les idées-modèles de toutes les choses qui sont dans l'univers, sont ces choses elles-mêmes produites et formées de la substance même de la cause éternelle en vertu de ses attributs, dont elles sont la manifestation immédiate.

L'existence de ce pouvoir spontané de création qui, dans la cause universelle et primitive, n'a pas besoin d'être précédé par la conception d'un plan et d'un modèle idéal, précession qui donnerait à l'attribut de la science l'antériorité sur celui de la puissance, ce qui est impossible dans une cause éternelle, qui n'est éternelle que par

l'éternité et la contemporanéité nécessaire de ses attributs, a été confusément sentie par Moïse, et il a exprimé le sentiment obscur et incomplet qu'il avait de cette vérité sous la forme mythologique qu'il a donnée à son poème.

Selon le récit génésiaque, Dieu, c'est-à-dire la cause personnifiée de l'univers, produit le monde spontanément, il le produit par sa parole, c'est-à-dire par son action, il l'exécute sans modèle et comme il convient à une cause première dont la science et la puissance sont égales et infinies. Entre la pensée divine et la réalisation de cette pensée, il n'y a pas d'intervalle : le monde est une œuvre immédiate que Dieu ne connaît lui-même qu'après l'avoir accomplie; alors il la contemple et trouve que cela est bien. Jusque-là Dieu agit en Dieu, mais, par ce dernier trait, la contemplation et l'approbation de son œuvre, Moïse enlève à Dieu son caractère de cause absolue. L'approbation de son œuvre par Dieu lui-même n'a plus rien de divin; c'est un acte qui appartient à l'homme. La réflexion est inutile à Dieu, puisqu'elle ne vient qu'après la création. Lorsqu'ensuite, dans le récit de Moïse, Dieu fait l'homme à son image, son caractère de cause s'efface de plus en plus, Dieu n'agit plus spontanément, il n'est plus qu'un imitateur, il n'est

plus qu'un artiste qui procède avec la science réfléchie, c'est un sculpteur qui fait une image, une statue qui lui ressemble, alors il cesse tout-à-fait d'être Dieu.

Il n'est plus qu'un géant humain, une ombre de l'homme, il a toutes ses allures, ses facultés, ses passions, ses faiblesses; il fait des plans, il prévoit les événements, il les annonce; il se fâche, il se repent; il veut qu'on l'admire, qu'on le flatte, qu'on lui obéisse; il récompense, il se venge; il demande des sacrifices, des présents; il fait des traités avec l'homme; ce n'est plus en réalité l'homme qui est fait à l'image de Dieu, mais Dieu qui est fait à l'image de l'homme; et, de cette fausse ressemblance entre l'homme et Dieu, il résulte que, dans l'histoire comme dans la philosophie, la fiction mythologique prend la place de la vérité.

En résumé, la science réfléchie de l'homme et la science primitive, directe et nécessaire de la cause universelle, ne peuvent être mises en parallèle et assimilées l'une à l'autre. La science humaine est une science médiate qui consiste en idées images des choses, et qui a pour générateurs deux termes préexistants : l'univers et l'homme. La science humaine est donc un produit adventif, conditionnel, soumis à des rapports nécessaires,

à des lois, à des actions, à des circonstances dont elle dépend. La science nécessaire et immédiate des causes éternelles ne peut être soumise à ces lois et à ces conditions ; elle ne consiste pas en idées, elle ne résulte pas d'une succession de phénomènes, elle n'est pas le produit d'une action préalable de deux termes différents, d'un sujet et d'un objet ; elle n'est pas générée, car il faudrait qu'elle fût dans ses générateurs avant l'action qui lui donnerait naissance, pour que cette action pût elle-même avoir lieu. Elle existe donc, comme la substance dont elle est un attribut nécessaire, sans causes extérieures et antérieures à elle-même ; elle est génératrice et non générée ; elle ne raisonne pas, comme le fait la science humaine, mais elle agit rationnellement.

Toutes ses créations sont spontanées dans le temps comme dans l'éternité. La science infinie des ouvriers qui construisent de leur propre substance tous les chefs-d'œuvre de la nature, n'est pas le fruit d'une expérience acquise. Ils savent les construire sans avoir jamais fait d'apprentissage. Par leur nature seule, ils sont savamment actifs et activement savants. Leur science et leur activité ne s'exercent que selon leurs lois, qui sont également nécessaires. Ils agissent savamment sans savoir qu'ils agissent ainsi, car la

connaissance réfléchie est inutile à des causes nécessaires qui agissent selon des lois absolues, et ne changerait rien à leurs actes.

La science primitive étant par sa nature un attribut de la substance cause et non une substance, à ce titre, et si on la considère d'une manière abstraite, son existence est indépendante de la constitution du sujet auquel elle appartient. Elle est la propriété nécessaire de la cause, qu'elle soit simple ou multiple, qu'elle s'appelle Dieu ou atôme, sans qu'on puisse la définir et la concevoir autrement que par son existence même. Mais il y a cependant une différence immense à la concevoir comme étant l'attribut d'un sujet simple ou comme l'attribut d'un sujet multiple, car, dans le premier cas, elle serait sans manifestation possible et n'aurait, pas plus que l'attribut de la puissance, le moyen logique de se révéler, tandis que, dans le second cas, le moyen et la raison de ses manifestations infinies se trouvent dans le nombre des éléments de la substance cause qui, par leurs associations, génèrent éternellement l'univers.

Cette science immédiate de la substance cause, inconditionnelle, inapprise, nécessaire, virtuellement infinie comme la puissance qui l'accompagne, et qui se manifeste, comme le fait cette

puissance elle-même, par le moyen de l'association et selon ses lois, appartient donc à tous les atômes élémentaires, comme elle appartiendrait à un seul être, si un être solitaire et sans rapport pouvait agir et devenir cause.

Enfin, à la différence de la science humaine et réfléchie dont on reconnaît les termes générateurs, le monde et l'homme, et qui a, par conséquent, ses causes relatives, et son moyen intelligible dans le phénomène de l'idée, reflet et ombre de la science divine projetée par ses œuvres dans le cerveau de l'homme, la science divine, dans le sens philosophique de ce mot, n'a ni raison ni moyen. On ne peut comprendre comment elle est, on ne peut dire d'elle que ces mots : elle est. La raison de son existence absolue est dans son existence même, et le mot de ce problème insoluble est éternellement caché, comme ce qui regarde l'existence de la cause et celle de ses autres attributs, sous le sceau de la nécessité.

Avant de terminer ce chapitre, dans lequel nous craignons d'avoir abusé de la patience du lecteur, mais qu'il nous eût été difficile de rendre plus court, sans le rendre obscur et sans omettre des points essentiels à la solution des questions que nous traiterons à la suite, nous avons encore un moment d'attention à lui

demander pour déduire avec lui, de la distinction que nous avons établie entre la science médiate de l'homme et la science immédiate des causes, et des motifs sur lesquels cette distinction repose, un corollaire important.

Ce corollaire le voici :

La cause éternelle et absolue que nous appelons, dans son existence métaphysique, Dieu ou l'être source de tous les êtres, l'être invisible qui existe par lui-même, et par qui tous les êtres visibles sont générés, est un principe impersonnel, c'est-à-dire une substance éternelle, en possession d'attributs nécessaires et virtuels, mais qui existe et qui agit sans conscience et sans connaissance réfléchie d'elle-même, dans sa condition de cause absolue et nécessaire.

La raison de l'impersonnalité de l'être absolu et infini est précisément son infinité, qui ne permet pas de le supposer objectif à lui-même dans son infinité, ni de supposer hors de lui un être égal à lui, infini comme lui en substance et en attributs, en d'autres termes, un objet qui génère en lui l'idée réfléchie de lui-même, par son rapport et son exacte ressemblance avec lui, car deux infinis ne peuvent exister ensemble.

Sans nous arrêter aux contradictions et aux impossibilités logiques qui résultent des ten-

tatives faites par les théologiens et les philosophes spiritualistes pour personnifier l'être éternel, la cause absolue et infinie, en personnifiant ses attributs, et en faisant de ces attributs substantifiés autant de personnes qui se résument toujours en un seul Dieu et ne forment jamais qu'un seul être, soit qu'on les réunisse ou qu'on les sépare, procédé qui change la science en énigme et qui, pour éviter la contradiction, fait de la métaphysique une mythologie, il est un seul fait positif devant lequel viennent échouer toutes ces tentatives et qui brise toute personnification mythologique de la cause universelle; ce fait, c'est la personnalité de l'homme. Il suffit, en effet, que l'homme, même pendant son existence temporelle, se distingue des autres êtres, se distingue de ce qui n'est pas lui, pour qu'il rende et reconnaisse impossible l'existence, hors de lui-même, d'une personnalité infinie.

Que les psycologues, qui ont pris le phénomène du moi humain pour point de départ de la science universelle, pour point de départ de la science de Dieu et de celle de l'homme, et qui n'ont fait en cela que suivre Descartes, en répétant après lui : Je pense, donc je suis; y fassent bien attention; dans la certitude de l'existence du moi, lorsque l'être s'affirme lui-même

par un jugement qui a pour éléments, pour termes de comparaison, l'idée de la substance et celle de l'action personnelle, il y a implicitement la négation, non de l'infini, non de l'être cause en tant que substance, mais la négation logique de l'infini en tant que personne, car une personne infinie et une personne finie ne peuvent exister simultanément, soit métaphysiquement, soit physiquement, ni dans le temps, ni dans l'éternité.

L'homme, être fini et contingent, qui se sent et qui se sait agir, car penser c'est agir, et qui, de son action même, conclut légitimement son existence, peut seul dire moi. Par cette affirmation qui exprime un jugement, il se distingue de ce qui n'est pas lui, il se distingue de l'infini, et alors même que, par une suite d'inductions, il arrive à concevoir et à affirmer l'existence de l'infini, il s'y comprend en s'en distinguant. Mais l'infini ou Dieu ne peut dire moi, car alors il absorberait et annihilerait nécessairement dans sa personnalité infinie toutes les personnalités distinctes de lui. Si le moi divin existait, le moi humain qui serait impossible pour un homme, le serait à plus forte raison pour la multitude des hommes. De l'existence du moi dans l'être fini, la logique conclut donc l'impossibilité et l'inexistence du moi ou de la conscience dans l'être infini.

CHAPITRE IV.

DE L'INSTINCT.

Nous avons, dans le chapitre précédent, distingué la science réfléchie de l'homme, de la science immédiate et primitive des causes, et déterminé, autant qu'il est possible de le faire par la spéculation logique, les conditions d'existence et le mode d'action spontanée des principes éternels et nécessaires.

La notion que nous nous sommes formée sur la nature de leur science primitive et sur la spontanéité de leurs actes, resterait une simple conjecture, s'il ne nous était pas possible de donner une preuve directe, une preuve de fait, de la réalité de cette conjecture; c'est donc à fournir cette preuve que nous allons nous attacher.

Comment arriverons-nous à notre but et quel moyen l'expérience peut-elle nous offrir pour la démonstration que nous cherchons? Cette tentative n'est-elle point vaine, lorsque nous faisons l'aveu de notre impuissance à connaître directement la cause de l'univers, inaccessible et inob-

servable dans sa condition de cause nécessaire? Non! le succès de cette tentative n'est pas impossible, et le moyen de trouver la preuve dont nous avons besoin ne nous est pas refusé; la cause elle-même l'a mis à notre portée en se manifestant avec ses attributs, qui ne l'abandonnent jamais, dans les êtres contingents qui sont formés de sa propre substance. Pour dégager la vérité que nous cherchons et la prouver par les faits, il suffit d'observer les causes secondes et de les suivre dans leurs actions. En effet, s'il est vrai que la science des causes premières est telle qué nous l'avons jugée devoir être, c'est-à-dire immédiate, spontanée; s'il est vrai que ces mêmes causes existent dans tous les êtres visibles et contingents, à l'état d'association et sous une forme déterminée, c'est une conséquence forcée, c'est une nécessité logique que, dans tous et dans chacun de ces êtres, qui, par l'immanence en eux des causes premières, deviennent des causes secondes, l'activité spontanée et la science directe et immédiate des causes premières se manifestent par des actions conformes à la nature propre de ces attributs. Si cela n'était pas, la théorie que nous avons développée sur la constitution de la cause, sur ses attributs, sur la loi d'association qui est la loi de

ou en partant de celui-ci pour remonter jusqu'à l'homme, dans chacun des êtres qui constituent les degrés insensibles de cette immense échelle, l'instinct se révèle avec son caractère général de spontanéité et sa spécialité proportionnelle et corrélative à la nature, à la forme, à l'organisation, au rôle et à la destinée de ces êtres. Si nous allons plus loin et que nous arrivions par la pensée jusqu'à l'atôme lui-même, l'instinct spécial propre à chaque être composé disparaît, et dans l'atôme lui-même il n'y a plus qu'une science indéfinie, illimitée, qui offre, dans son universalité virtuelle, la raison générale de tous les instincts particuliers. Si donc nous prenons pour point de départ cette source infinie de science et d'activité, qui réside dans les atômes, pour entrer dans le système de l'univers créé par eux, en commençant par les degrés inférieurs de l'échelle hiérarchique des êtres, au point où ils deviennent observables, nous reconnaîtrons d'abord dans les corps qui constituent le règne minéral, l'existence de l'instinct comme action savante, spontanée et fatale de leurs éléments. Quel autre nom donner en effet à l'activité spontanée des molécules minérales, aux mouvements qu'elles exécutent, à l'art avec lequel elles s'associent, aux formes savantes et régulières qu'elles prennent en se cristallisant? Cette activité spon-

tanée et fatale est-elle dans sa manifestation créatrice autre chose que de l'instinct? Les affinités des corps créés par cette action première, leurs sympathies, leurs haines, sont-elles encore autre chose que de l'instinct? Si l'on considère ensuite l'action nécessaire, latente et continue par laquelle les minéraux se conservent et à laquelle on a donné le nom particulier de cohésion, cette action par laquelle ils vivent de leur vie spéciale et résistent à la destruction, n'est-elle point une action instinctive, particulière à leur nature, proportionnelle à leur destinée, à leur emploi dans le monde? En même temps que la substance éternelle est, par le moyen de l'association savante et spontanée de ses éléments, la cause directe et immanente de leur existence contingente comme corps, sous une forme déterminée, le principe efficace de la durée des minéraux se trouve dans l'action instinctive, latente et continue des éléments qui les ont produits. Cette action conservatrice est la résultante logique ou plutôt la continuation de l'action créatrice des corps. En effet, l'action initiale qui leur a donné l'existence n'a aucun motif de se suspendre et de s'arrêter, et tend à conserver l'être formé par elle, aussi long-temps que les circonstances et les rapports au milieu desquels cette création a été produite, restent les mêmes.

Les minéraux créés par le mode d'association le moins compliqué, et qui sont par leur nature destinés à servir de base à l'ordre hiérarchique des êtres, ont, pour le dire en passant, en tant qu'ils sont doués d'une constitution plus simple et qu'ils ne se modifient pas à chaque instant, comme les êtres organisés, par la variété de leurs actions vitales, un instinct de conservation toujours le même, et une puissance d'existence plus grande que les autres êtres. Ils peuvent parcourir des séries de temps immenses sans éprouver d'altération sensible. Cet état d'existence uniforme et invariable, entretenu dans les minéraux par l'action latente de leurs principes, a donné lieu à les supposer essentiellement inertes, mais cette supposition fausse à l'égard du mouvement général de gravitation dont ils sont pour leur part les causes efficientes, est encore fausse relativement à leur puissance de cohésion qui, pour eux, constitue un véritable instinct toujours en action, toujours spontané et qui est rationnellement proportionnel à leur destinée et à leur rôle dans l'univers. Quelque simple et peu merveilleux que puisse paraître cet instinct, il accuse malgré sa simplicité, et par sa constance en rapport parfait avec le rôle des êtres qui le possèdent, une science aussi profonde en eux

que celle qui se manifeste par les instincts des êtres supérieurs avec lesquels il a des rapports nécessaires au point de vue universel. Comme base de toute la création, il est évident que l'existence des êtres qui appartiennent au règne minéral doit être sujette à moins de vicissitudes que celle des autres êtres. Il y a raison et nécessité qu'il en soit ainsi, et cela est. Si nous passons du règne minéral au règne végétal, nous observerons dans les végétaux une science instinctive plus compliquée, plus variée dans ses actes. Cette science instinctive qui, dans le règne minéral, se bornait à des modes d'actions simples, tels que l'agrégation, la combinaison, la cohésion, s'élève en puissance, suivant la loi nécessaire et progressive de la toute-puissance des éléments ; elle se développe à la fois logiquement et fatalement dans leurs travaux organiques avec une mesure proportionnelle à la nature de leur œuvre. La création, la conservation, le développement et la reproduction des végétaux, dont les nombreuses familles ornent la surface du globe, ne s'accomplissent que par des actes instinctifs particuliers à chaque espèce, à chaque variété, selon ses formes et son organisation, toujours en rapport harmonique avec les milieux dans lesquels ils doivent exister, et se repro-

duire. La destinée du végétal étant de vivre non pas d'une vie uniforme, semblable à celle des minéraux, mais de progresser, de se métamorphoser, de se reproduire par le moyen d'une série d'associations successives, il reçoit en dot des éléments tout-puissants, qui se manifestent pour un temps sous sa forme particulière et qui sont immanents en lui, tous les genres d'instinct nécessaires à l'accomplissement de sa destinée. Il sait tout ce qu'il faut qu'il fasse pour se conserver, se développer, se reproduire, et comme il n'est point, ainsi que le minéral, identique dans toutes les parties de son être, chacun de ses organes sait individuellement ce qu'il doit faire et pour sa propre conservation, sa propre vie, et pour la vie commune de l'être dont il fait partie. Sans nous arrêter ici à cette spécialité de l'instinct dans chaque organe, qui est cependant un des faits les plus remarquables de l'association organique, et en ne considérant que l'être organisé tout entier, l'expérience a fait découvrir, depuis que l'on observe la nature, que tous les végétaux, selon leur espèce, ont leurs instincts particuliers qui constituent pour eux une science innée des conditions de leur vie, science dont ils font l'application d'une manière à la fois spontanée et fatale. Ils savent choisir leur posi-

tion au soleil ou leur abri, selon leur tempérament : les uns cherchent l'ombre, les autres la lumière; ils attendent pour fleurir les instants du jour qui leur conviennent. Destinés à vivre dans le lieu où ils sont nés, lorsqu'on les transplante et qu'on les place dans des conditions qui ne leur sont point naturelles, ils languissent et meurent. S'ils changent de climats, ils n'adoptent point des mœurs nouvelles sans les plus grandes difficultés, ils conservent leurs habitudes natales et, comme des exilés, ils se souviennent de leur patrie. Les uns aiment à vivre isolés, les autres en famille; il en est dont la destinée est de ne pouvoir vivre sans appui et qui savent s'enlacer autour du tronc des végétaux plus robustes, ils les cherchent en rampant jusqu'à ce que, les ayant trouvés, ils s'élèvent avec eux vers le ciel, pour fleurir et se régénérer. Ils ont aussi leurs amours comme les êtres supérieurs, et, lorsque l'instant de leur hymen est arrivé, ils exécutent instinctivement une multitude d'actions pleines de grâce et de poésie. Tantôt c'est au fond d'une corolle brillante, qui exhale de suaves parfums, sous l'influence des rayons brûlants du soleil, tantôt c'est pendant le calme silencieux de la nuit et dans le mystère de l'ombre que leurs unions s'accomplissent.

Parmi les plus curieux de ces phénomènes instinctifs, nous pouvons citer celui de la valisneria, qui élève sa corolle du fond des eaux pour venir accomplir à leur surface l'acte de sa fécondation, et qui se replie sur sa tige formée en spirale, pour reprendre sa situation première, lorsqu'elle a été fécondée.

L'instinct de conservation n'est pas moins merveilleux chez les plantes, il en est qui prévoient les dangers qui les menacent, qui ferment leurs corolles à l'approche des tempêtes et des orages. Nous ne parlerons pas de la sensitive qui replie ses feuilles au contact de la main; tous ces faits sont trop connus. Mais ce qui caractérise principalement l'instinct ou la science innée des végétaux, c'est l'art avec lequel ils réparent leurs blessures et reproduisent les organes dont on les a privés. Il y a plus, ils ont en quelque sorte une prescience de leur destinée. Les individus qui souffrent et sont menacés de mourir prématurément, donnent prématurément leurs fleurs et leurs fruits, comme pour assurer, en se hâtant à leur détriment, l'exécution d'une des lois de leur existence, la reproduction de leurs semblables, admirable instinct dont l'art abuse quelquefois.

Si nous passons du règne végétal au règne

animal, dans les nombreuses familles d'êtres animés chez lesquels on retrouve les mêmes phénomènes d'association et de cohésion que dans les minéraux, les mêmes instincts de conservation, de nutrition et de reproduction que dans les végétaux, dans ces êtres qui participent des deux règnes précédents sur l'existence desquels leur propre existence repose, avec de nouvelles conditions, avec une autre destinée, et une organisation plus compliquée, se rencontrent d'autres instincts, d'autres facultés, une autre science innée qui dirige spontanément leurs actions. A l'exception des espèces inférieures qui servent de lien et de transition aux deux règnes, car la nature ne procède point par saut dans l'œuvre de la création universelle, le caractère général qui distingue les animaux des végétaux, c'est la faculté de se mouvoir spontanément. Si, sous certains rapports, l'animal participe du végétal, il possède un pouvoir que n'a point celui-ci, c'est le pouvoir de parcourir l'espace et de changer de lieu. L'animal est, sous ce rapport, un végétal locomotif; il n'est pas enchaîné et fixé sur le sol, il n'attend pas des milieux qui l'entourent les aliments qui doivent servir à sa nutrition, à son développement, à sa reproduction; il les cherche, il les poursuit,

selon son espèce, sur la terre, dans l'air ou sous les eaux. Il a des sens dont le végétal n'a pas besoin pour découvrir sa proie, des pieds rapides, des nageoires ou des ailes légères pour l'atteindre ou pour fuir son ennemi ; il a des armes naturelles pour tuer ou pour se défendre; il sait instinctivement quel est l'emploi de ces armes, et il s'en sert sans l'avoir appris ; il a de plus des ruses qu'il apporte en naissant, des industries qui ne sont pas le fruit de l'expérience et du raisonnement et qui constituent pour lui une science innée, nécessaire à sa conservation et en rapport parfait avec sa nature, avec les conditions de son existence. C'est surtout dans leurs amours et dans les soins qu'ils prennent de leur postérité que se manifestent au plus haut degré la variété des instincts et la science inapprise des êtres animés. De qui cette jeune mère a-t-elle pris des leçons pour construire son nid? Qui lui a dit qu'elle aurait bientôt une famille et qu'elle devait préparer pour ses petits une couche de duvet? D'où vient qu'elle sait exécuter avec un art parfait, qui défierait la science de l'architecte le plus habile, des constructions dont le modèle n'existe pas pour elle et que, du premier essai, elle arrive à la perfection? Cette science, elle ne l'a jamais

cherchée, elle n'en a pas la conscience et cependant elle la possède.

Quelque merveilleuse que soit cette industrie spontanée, le plus grand prodige que présente l'être animé n'est pas dans ce qu'il fait instinctivement, mais dans ce qu'il est; sa science innée, son activité spontanée, son instinct (puisque c'est là le mot consacré pour exprimer cette science qui s'ignore elle-même), n'est rien en comparaison de la science des éléments qui ont produit cette créature, dont l'instinct spécial n'est qu'une des manifestations limitées de cette science infinie. Un fait constant, qu'il est nécessaire de signaler pendant la vie des êtres organisés, c'est que dans les diverses phases de leur existence, leurs facultés instinctives changent en se coordonnant avec leurs formes, selon la loi de transformation et de progrès qui est une des lois fondamentales de la toute-puissance.

L'être, à l'état d'embryon, manifeste, aussitôt qu'il devient observable, des instincts spéciaux qui se transforment avec lui pendant toutes les phases de son existence et de son développement. L'instinct spécial à chacune de ces phases ne la suit ni ne la précède, mais il se déclare spontanément dans l'être avec son changement de forme. Toute transformation signale un instinct nouveau,

tout instint nouveau signale une transformation. L'instinct et la forme sont liés d'un nœud fatal, ils existent l'un avec l'autre, ou même l'un par l'autre. L'enfant qui sort du sein de sa mère, à l'instant où il commence une nouvelle vie, acquiert des instincts qu'il n'avait pas dans son état antérieur; à peine a-t-il respiré qu'il cherche déjà le sein qui doit le nourrir, et que, sans l'avoir appris, il possède l'art d'y puiser la vie. Le jeune oiseau qui brise sa coquille à l'heure où il est appelé à un autre mode d'existence, sait, selon son espèce, courir ou nager. Le papillon qui sort de sa chrysalide, n'est plus la chenille qui ne savait que ramper; il déploie ses aîles et prend possession de l'air. Une science nouvelle et spontanée le guide vers le calice des fleurs dont il va boire le miel. L'irrésistible instinct de l'amour qu'il ignorait sous sa première et grossière enveloppe, conduit ce brillant mais faux emblême de la résurrection et de l'immortalité à la destinée commune de tous les êtres : il meurt aussitôt qu'il a, pendant sa courte et poétique existence comme fils de l'air, assuré la perpétuité de sa race.

Nous pourrions multiplier à l'infini les exemples du rapport qui unit la forme à l'instinct et prendre pour unique sujet d'observation l'homme lui-même. En suivant toutes les phases de son

développement, il ne nous serait pas difficile de démontrer qu'à chaque époque de sa vie, pendant son enfance, son adolescence, sa virilité, sa maturité, sa vieillesse, d'autres affections, d'autres désirs, qui tous appartiennent à l'ordre des faits instinctifs, viennent diriger ses actions, dans un rapport logique et fatal avec les conditions variées et successives de son existence, et les modifications de son être. Mais ces faits sont suffisamment connus et ne sont pas sujets à contestation. La seule observation que nous croyions devoir faire ici au sujet de l'instinct, c'est que l'homme, ce roi des êtres organisés, bien qu'il ait en lui les instincts de conservation et de reproduction, n'a point, comme les autres parasites de la terre, une science, une industrie innée et spéciale pour les satisfaire. Mais s'il n'apporte pas en naissant une dot limitée, s'il est même dépourvu d'armes naturelles, il n'est pas cependant l'enfant déshérité de la nature, il possède, dans un seul instinct, une puissance supérieure à celle de tous les autres instincts réunis; cet instinct qui résume tous les autres, c'est celui de l'art, c'est celui de l'imitation. Par cet instinct, qui a pour auxiliaire la science réfléchie, et une organisation qui lui permet d'en faire l'application dans une proportion dont il est impossible de déter-

miner les limites, l'homme surpasse en industrie toutes les créatures.

Avant de conclure, nous dirons encore quelques mots sur l'instinct, en le considérant dans ses rapports avec les lois universelles. Comme science et comme action fatale, il concorde avec les actes de la toute-puissance. Tous les modes de l'instinct tendent à conserver, à reproduire, à transformer, à détruire. Il n'est pas un seul acte, instinctivement exécuté par une créature quelconque, qui ne soit en harmonie avec l'existence éternelle de l'univers et avec l'accomplissement de la triple loi qui préside à son éternité. Que les êtres contingents, en suivant leurs instincts, conservent, reproduisent ou détruisent, ils sont toujours les sujets et les ministres de la souveraine puissance et obéissent à ses lois; comme la puissance des causes dont ils sont formés, celle qu'ils possèdent par délégation semble tenir de l'infini. Il y a en effet quelque chose d'illimité dans le double pouvoir qu'ils ont de produire et de détruire, mais l'excès de ces deux pouvoirs se compense au point de vue de l'équilibre universel. S'il y a des espèces qui ont une fécondité inépuisable, il en est d'autres qui ont des instincts insatiables de destruction et chez lesquelles cette action fatale n'est pas en rapport

avec les besoins individuels. Parmi les animaux de proie il en est qui ne détruisent pas seulement pour se nourrir, mais qui détruisent pour détruire : c'est une mission qu'ils remplissent. Chez l'homme particulièrement, l'instinct de la destruction semble ne pas avoir de bornes, il est le plus implacable agent de la mort qu'il y ait sur le globe. Nous ne parlons pas ici de l'homme civilisé et social, chez qui cet instinct est gouverné par la raison réfléchie, mais de l'homme vivant dans l'ordre naturel et suivant sans calcul et sans frein l'impulsion de ses instincts. Voyez ce sauvage, Néron de la nature, qui, pour se donner le spectacle d'un incendie, met le feu à une forêt dont il détruit sans pitié tous les habitants sous les voûtes embrasées de leur magnifique palais? N'y-a-t-il dans l'être impassible qui contemple de sang-froid cette grande destruction, qu'un besoin personnel à satisfaire, et n'est-il pas l'agent de la puissance suprême des causes qui, par cette destruction, préparent les éléments d'une création nouvelle. Quelquefois aussi, dans certaines circonstances, l'homme social est saisi d'un vertige de destruction, et, sans qu'il s'en rende compte et qu'il puisse résister à cette impulsion secrète et fatale, il détruit de ses mains tout ce qu'il a fait lui-même, comme pour obéir à

cette grande loi de la vie qui ne se renouvelle que par la destruction. Si nous cherchions à déterminer les causes qui soulèvent dans la société ces tempêtes pendant la durée desquelles l'instinct domine la raison, nous parviendrions sans doute à découvrir, dans ces mouvements instinctifs, une science suprême de la situation et des besoins des peuples, mais cette recherche nous écarterait de notre sujet; nous laissons entier à notre lecteur ce vaste champ de méditations.

Le but principal que nous nous sommes proposé d'atteindre dans ce chapitre étant de constater par l'observation, que, dans tous les êtres créés, l'activité spontanée et la science immédiate, qui sont les propriétés des causes élémentaires, se révèlent par des actes en rapport avec ces propriétés, ce but nous l'avons atteint. Les faits se sont pressés en foule pour rendre témoignage de cette vérité; dans tous les règnes de la nature, ils sont manifestes; il n'est pas un être, quel qu'il soit, dans le monde observable, qui n'ait sa science et son activité innées, proportionnelles à sa constitution, à sa forme, à son organisation, à ses fonctions hiérarchiques, et dont il ne fasse spontanément usage en temps et lieu. Cette activité savante ou, si l'on veut, cette science active avec laquelle tout être agit selon son état, sa

condition présente, selon les circonstances où il se trouve, et qui se modifie et se transforme avec lui quand il se transforme et se modifie lui-même, il ne l'emprunte pas, il la possède, elle est en lui, il la tient directement des éléments de la substance dont il est composé. Sous toutes les formes variées qu'elle revêt, cette substance éternelle ne perd point ses attributs nécessaires de cause; mais en raison même de sa science et de sa puissance infinies qui, pour se manifester pendant l'éternité, se manifestent dans le temps sous des formes finies et limitées, selon les lois que nous avons précédemment exposées, elle donne à chacun des êtres qu'elle produit la part de cette puissance et de cette science qu'il leur convient d'avoir pour leur mission et leur rôle particuliers dans l'œuvre universelle.

Cette part spéciale et de la science et de la puissance des causes, dévolue à chaque créature, en raison de sa forme, est donc ce que nous appellons l'instinct. Dans tous les êtres, l'instinct porte le cachet de son origine, il est une action spontanée et savante. Cette action immédiate n'est point précédée d'une réflexion, d'un raisonnement, elle n'est point, de la part de l'être qui l'exécute, l'effet d'un jugement, d'une volonté libre. Comme la science nécessaire et immédiate

qui est la propriété, l'attribut de la cause éternelle, l'instinct est, dans les êtres finis et contingents, une science directe qui n'est point acquise par le moyen des idées, qui ne dépend point du raisonnement, qui ne tâtonne point, qui ne cherche point, qui ne doute point. Il agit toujours de prime-saut, il est toujours prêt à agir sans aucun retard, il est, dans l'exactitude absolue des termes, une science innée, toujours actuelle, toujours présente et active en chaque être, une science qui est infuse dans ses éléments constitutifs, dans ses organes, une science qui lui donne sa forme, l'organise, le développe, le conserve, le métamorphose, le reproduit et lui fait exécuter, pendant toute la durée de son existence, les actions et les mouvements nécessaires à ces diverses fins; et cela, dans un rapport harmonique avec les lois nécessaires qui règlent l'exercice de la toute-puissance des causes. Tel est l'instinct, tel il se manifeste dans toutes les créatures.

L'instinct, si l'on en cherche l'origine, a pour principes la science infinie et l'activité spontanée des éléments de la substance cause. Tous les merveilleux phénomènes de concours, d'harmonie, de science organisatrice, d'activité spontanée, qui se manifestent dans le travail de la

formation des êtres vivants, dans le jeu de leurs organes, leurs industries natives, leur prescience instinctive, ont leur raison naturelle et leur source logique dans les attributs infinis de la substance dont ils sont formés. Toutes leurs propriétés instinctives se déduisent comme leur existence même, comme leurs formes distinctes et leur organisation, de la science, de l'activité, de la constitution de la cause, du nombre de ses éléments, et de la loi d'association qui est la loi de leur toute-puissance créatrice.

Chacun des êtres contingents, créés par les éléments de cette cause, tous infiniment actifs, tous infiniment savants, reçoit, avec sa forme spéciale, un instinct en rapport avec elle et que l'on peut considérer comme sa résultante logique. La puissance et la science infinie des éléments de la cause se limitant proportionnellement à la forme sous laquelle ils existent temporairement, dans l'intérêt même de l'exercice de leurs attributs infinis, le rapport proportionnel qui existe entre la forme et l'instinct est une véritable loi, une loi de l'ordre universel. Aussi, nous n'hésitons pas à l'exprimer comme un axiôme, par cette formule générale applicable aux êtres organiques comme aux êtres inorganiques :

L'instinct est proportionnel à la forme.

En dernière analyse et comme conclusion de ce chapitre, nous disons que : dans l'instinct se trouve la preuve expérimentale de la vérité spéculative que nous avons, dans le chapitre précédent, démontrée à priori sur la nature de la science des causes élémentaires ; car l'instinct n'est évidemment rien autre chose que la science immédiate des causes agissant spontanément et conformément à sa nature dans les êtres formés de leur substance.

Ainsi donc, en même temps que les phénomènes instinctifs observés dans tous les êtres visibles nous fournissent la preuve expérimentale de la vérité que nous avons avancée sur la nature de la science des causes premières, immanentes et nécessairement actives dans toutes les créatures, en vertu de leur loi de causalité éternelle, le problême de l'instinct se trouve expliqué lui-même, et le mot de cette profonde énigme est donné.

CHAPITRE V.

DES ACTIONS INSTINCTIVES ET MÉCANIQUES, DE LEUR FILIATION ET DE LEURS RAPPORTS AVEC LES ACTIONS INTELLECTUELLES ET VOLONTAIRES.

Après avoir résolu le problème de l'instinct qui, dans tous les êtres, est une manifestation de la science et de l'activité des éléments de la cause éternelle, corrélative et proportionnelle à la forme sous laquelle ils sont associés temporairement, nous pouvons maintenant aborder une autre question, c'est celle de la filiation et des rapports qui existent entre les divers modes d'activité que l'on observe chez les êtres organisés supérieurs et particulièrement chez l'homme. Ces différents modes d'activité qui embrassent toutes les actions que l'on est convenu d'appeler actions physiques et actions morales, peuvent être classées en trois catégories; sous les noms d'actions instinctives, d'actions mécaniques, d'actions volontaires, en confondant sous cette dernière désignation tout le groupe des actions intellectuelles et morales qui se résument dans la volonté.

L'étude de ces trois modes d'activité, de leurs rapports, de leur enchaînement, nous paraît être la condition préliminaire à remplir pour démontrer l'unité de l'homme, et nous faire comprendre ensuite avec plus de facilité son rôle et sa mission, comme être intelligent et libre, dans le monde où il existe.

Pour qu'il n'y ait point de confusion et d'obscurité dans nos idées, nous commencerons par distinguer ces trois modes d'actions, en signalant le caractère spécial de chacune d'elles.

Les actions instinctives sont les actions immédiates qui sont la manifestation directe et spontanée de la science et de l'activité des causes premières, sous les formes corporelles et passagères qu'elles revêtent.

Les actions instinctives sont antérieures à toute idée réfléchie, à tout raisonnement, à toute volonté; elles sont empreintes de ce caractère de raison et de nécessité relative auquel, dans l'ordre contingent, nous avons donné le nom de fatalité.

Les actions mécaniques sont les actions des corps en mouvement, en d'autres termes les mouvements exécutés par les corps, abstraction faite des causes initiales qui leur ont imprimé ce mouvement. Cette réserve étant faite, les

actions mécaniques comprennent également les mouvements spontanés et les mouvements communiqués.

Les actions volontaires sont différentes des actions instinctives, en ce qu'elles ne sont point immédiates et fatales comme elles, et qu'elles ont pour conditions préalables de leur réalisation l'existence des idées, le raisonnement, le jugement, la conscience. Elles ont la propriété, dans certains cas, de faire équilibre aux actions instinctives, d'arrêter et de suspendre les actions mécaniques que les instincts ont le pouvoir de provoquer et de déterminer spontanément, dans la plupart des circonstances de la vie. Elles constituent ainsi, entre l'instinct et le mouvement, un pouvoir intermédiaire qui gouverne les passions, les réprime, et règle les actions extérieures de l'homme.

Le caractère spécial des trois modes d'activité que nous venons de distinguer étant déterminé, suivons maintenant l'ordre dans lequel les faits se produisent; c'est le seul moyen de reconnaître leurs rapports, leur filiation, de concevoir leur unité harmonique et de les ramener à leur cause commune.

Les actions instinctives, en tant qu'elles sont la manifestation directe de la science et de

l'activité des principes élémentaires constitutifs des êtres créés, ne relèvent d'aucune cause étrangère, et comme elles prennent leur source dans les attributs nécessaires de ces mêmes principes, elles ont le caractère de raison et de nécessité relative que nous avons déjà signalé. Elles préexistent au mouvement, elles sont sans lui, mais lui ne peut être sans elles; c'est par elles qu'il existe, elles le font naître dans toutes les circonstances où elles ont besoin de le produire.

Dans l'ordre physique, par exemple, le mouvement est produit par l'attraction qui, essentiellement instinctive par sa nature, est, dans ses divers modes, l'action motrice la plus puissante, la plus générale. Dans l'ordre moral, les désirs, les appétits, les inspirations variées, les affections, les sentiments qui tous appartiennent à l'instinct sont également les causes déterminantes des mouvements que les êtres organisés exécutent spontanément. Dans tous les êtres enfin, selon leur forme, leur organisation, leur rôle, leur destinée, une action instinctive quelconque, qu'on l'appelle attraction, gravitation, pesanteur, affinité, cohésion, qu'on l'appelle désir, amour, sentiment, précède le mouvement et le fait naître; et il n'est pas possible de trouver dans l'univers

un mouvement qui n'ait sa source dans un acte instinctif quelconque. Cette vérité est absolue et alors même que l'on considère dans un corps un mouvement communiqué et dont la cause lui est par conséquent étrangère, si l'on remonte à l'origine de ce mouvement, on arrivera nécessairement à un acte instinctif qui en sera la cause initiale et la raison première.

Ainsi donc, l'instinct présidant à l'origine de tous les mouvements, ceux-là mêmes qui, par suite de la mobilité des corps et des accidents auxquels cette mobilité donne lieu, paraissent n'avoir pour cause qu'une force brutale, ont cependant, dans l'instinct qui les produit initialement, une cause essentiellement rationnelle. Rien ne se meut au hasard dans l'univers [b] et l'instinct qui représente la science et l'activité des causes premières dans les êtres corporels formés de leur substance, est le principe de toutes leurs évolutions.

Chez l'homme, que nous prenons ici pour objet d'étude, aussi bien que chez les êtres qui lui sont inférieurs, tous les phénomènes qui président à la vie intérieure se résument dans ces deux mots : instinct et mouvement.

L'admirable mécanisme de son organisation, que plusieurs philosophes ont appelé le micro-

cosme, ou le petit monde, est d'abord instinctivement et mécaniquement exécuté par les éléments de la substance génératrice en vertu de leur science et de leur activité nécessaires. Chacun de ses organes agit ensuite instinctivement, mécaniquement, selon sa forme, son emploi, sa destination. Cette science immédiate, nécessaire, qui préside à la formation de son être, à son développement, et qui dirige l'action de ses organes, l'homme n'en a point la connaissance réfléchie. Elle existe en lui, elle agit en lui à son insçu. Pour vivre, il n'a pas besoin de savoir comment il vit, et il ignore complétement tous les détails des actions vitales qui s'exécutent instinctivement et mécaniquement en lui.

En signalant pour l'homme l'absence complète de toute science réfléchie des actions intérieures de la vie, nous ferons en passant cette remarque que, quel que soit le sujet qui possède cette science organisatrice et directrice, qu'elle appartienne à un seul principe ou à plusieurs, à l'âme des spiritualistes ou aux atômes, il est certain, il est incontestable que cette science est en tout point semblable à celle que nous avons par induction logique reconnue être la propriété nécessaire des causes premières, c'est-à-dire qu'elle est immédiate, qu'elle est inconsciente

d'elle-même et que par conséquent si l'âme existait et qu'elle la possédât seule, elle la possèderait et s'en servirait dans les mêmes conditions que les atômes s'en servent, c'est-à-dire sans savoir qu'elle la possède et qu'elle s'en sert. Après cette observation, sur laquelle nous n'insisterons pas davantage, le système entier des phénomènes intimes de la vie organique devant être incontestablement rapporté à l'instinct et au mouvement, nous trouvons encore dans l'homme, avant l'existence et l'intervention de la science réfléchie et de la volonté, deux systèmes d'actions spontanées et involontaires qui déterminent fatalement ses mouvements extérieurs. Ces deux systèmes d'actions qui se touchent de bien près et qui semblent se confondre, bien qu'ils soient distincts, se divisent en désirs et en sensations.

De toutes les actions instinctives qui ont pour objet les relations de l'homme avec les êtres qui l'entourent, bien que quelques philosophes aient mis la sensation avant lui, le désir est sans contestation la première dans l'ordre logique comme dans le domaine de l'expérience. Le désir est l'expression d'une des lois essentielles de la vie. Aucun être vivant ne possède la vie absolue et son existence passagère est un emprunt continuel;

aussi le désir naît-il avec la vie. Les désirs de toute espèce, les appétits sensuels comme les aspirations les plus élevées appartiennent à l'ordre des faits instinctifs; ils sont dans l'homme la manifestation directe, immédiate de la puissance virtuelle des éléments incarnés en lui. Ils sont l'expression de ses besoins, de ses rapports avec les autres êtres; et, en tant qu'instincts, ils sont en réalité une science première proportionnelle à sa destinée qui, avant toute acquisition de la science réfléchie, dirige ses actions vers le but de son existence, but qu'il ne connaît pas, mais que ce désir même tend à lui faire connaître, en donnant l'impulsion à ses facultés intellectuelles. Ainsi le désir, et nous insistons sur cette définition, est en lui-même une science immédiate, la première de toutes les sciences. Mais l'homme aurait beau désirer, c'est-à-dire chercher hors de lui la satisfaction de ses besoins, sous l'influence de cette science première et fatale que nous appelons le désir, il est évident qu'il ne pourrait atteindre l'objet qui lui manque s'il ne pouvait se mouvoir. Pour cette fin, il possède un appareil d'organes construits avec l'art le plus parfait, et au moyen desquels le mouvement né du désir se communique d'un organe à l'autre avec une rapidité instantanée,

avant qu'il ait conçu des idées, qu'il ait raisonné, qu'il ait voulu. Sous la direction de ses désirs et par leur impulsion seule, l'homme se meut spontanément, il se sert de ses organes, et il sait instinctivement l'usage qu'il doit en faire.

Après les désirs qui émanent directement de l'être lui-même et qui sont la science et l'expression active de ses besoins, viennent, dans l'ordre naturel des faits, les sensations. La sensation n'est pas immédiate comme le désir, elle n'a rien d'initial, elle n'est pas un acte primitif, spontané, direct, et il est impossible de ne pas la considérer d'abord comme passive, en ce sens que toute sensation a toujours sa cause première dans une action intérieure ou extérieure qui, distincte d'elle-même, la précède et la détermine. Pour l'être qui l'éprouve, elle est un avertissement de ce qui se passe en lui ou hors de lui. On peut comparer les sensations à des sentinelles placées sur tous les points et à toutes les avenues pour avertir l'être vivant et mortel de tout ce qui l'intéresse, de tout ce qui le touche, de la présence de ses amis ou de ses ennemis. Tous les désirs qui naissent spontanément dans l'homme, les affections qu'il éprouve, les impressions de toute nature qu'il reçoit de l'action des êtres extérieurs sur lui, se tradui-

sent en sensations. C'est par la sensation que passe le désir lui-même, pour arriver à être l'objet de la connaissance réfléchie et entrer dans le domaine de la conscience. Quoique passive et provoquée par une action première qui la détermine, la sensation a néanmoins le pouvoir de mettre en jeu, comme le désir, les organes du mouvement; elle est à ce titre une réaction instinctive et savante que les organes, qui l'éprouvent, exercent sur ceux de la locomotion, afin de préserver, de garantir l'être des accidents qui le menacent. Dans une multitude de cas, les mouvements spontanés que les sensations déterminent sont, comme les actions exécutées extérieurement sous l'influence directe des désirs, tout-à-fait étrangers à la raison réfléchie et à la volonté.

Ainsi donc, avant que le système des faits intellectuels se développe, avant l'existence des idées, de la raison, de la volonté, l'être vit, désire, sent, et une multitude d'actions mécaniques sont exécutées instinctivement, au-dedans de lui, par ses organes intérieurs, et, hors de lui, par ses organes extérieurs, sous l'influence et la direction de ses désirs et de ses sensations.

De ces deux modes que l'on peut considérer, le désir comme un mode direct d'action, la sen-

sation comme un mode secondaire ou une réaction, l'un précède l'autre; mais soit que le désir éveille la sensation, soit que la sensation éveille le désir, ce qui arrive par l'effet de leur voisinage, tous deux ont également le pouvoir de déterminer une action mécanique des organes de la locomotion, avant l'intervention de la volonté réfléchie.

A la suite des désirs et des sensations qui, avec les actions vitales intérieures dont l'homme n'a point la conscience, président fatalement aux phénomènes de son existence pendant sa première phase, et qui d'ailleurs ne cessent jamais leurs fonctions providentielles pendant toute la durée de la vie, viennent, dans l'ordre naturel des faits, les actions intellectuelles et volontaires. Le véritable point de départ de cette nouvelle série de phénomènes, qui succède aux impulsions fatales données par les désirs et les sensations, est le fait de la conception des idées, ou, si l'on nous permet cette expression, l'idéalisation des sensations, c'est-à-dire des impressions produites sur les organes des sens par des causes extérieures ou intérieures.

L'origine des idées a été, dans les temps modernes, l'objet d'une longue controverse, et les efforts des deux systèmes de philosophie qui se

combattent sous le nom de spiritualisme et de matérialisme, se sont concentrés sur cette question dont la solution était, d'un côté et de l'autre, regardée comme une victoire qu'il fallait conquérir pour remporter une victoire définitive. Mais le résultat de cette recherche, dont l'objet est de savoir si les idées sont le produit direct de la sensation ou si elles sont indépendantes de ce phénomène, c'est-à-dire préexistantes, n'a donné la victoire ni à l'une ni à l'autre des deux hypothèses, sur le fond de la question qui est celle des causes. Le seul avantage que la science en ait retiré a été une analyse plus exacte des faits, qui ne permet pas de confondre l'idée avec la sensation et de les identifier l'une avec l'autre. Sentir et idéer sont deux actions distinctes, mais de cette distinction il ne résulte pas légitimement cette conséquence, que la nature du principe qui a la propriété de sentir soit différente de celle du principe qui a la propriété de concevoir, d'enfanter l'idée. Bien loin de là, s'il y a dans la propriété de sentir et d'idéer, deux fonctions, deux modes d'activité distincts, ces deux fonctions sont si étroitement liées, et la faculté d'idéer, consécutive de la faculté de sentir, dépend tellement de celle-ci, qu'il serait impossible et absurde de leur supposer à chacune un prin-

cipe d'une nature différente. Au reste, nous n'insisterons pas pour le moment sur ce point. Nous nous bornerons à faire remarquer que l'analyse minutieuse de tous les modes d'activité qui concourent aux phénomènes de l'intelligence, au lieu de conduire à l'hypothèse d'un seul principe de ces phénomènes, conduit à l'hypothèse contraire. En effet, plus il y a de variété et de nuances dans ces actions, et moins elles se confondent, plus il y a de preuves qu'elles ne peuvent avoir pour cause qu'un sujet complexe. Le dernier mot de toute cette controverse n'est pas une question de causes, mais une simple question d'organisation. Quant à l'hypothèse des idées innées qui, avant les travaux des psycologues modernes, avait trouvé dans les phénomènes de l'instinct une base spécieuse, il est facile pour nous de la réduire à sa juste valeur, et quoiqu'elle soit erronée sous un certain rapport, elle en a une grande. Le système des idées innées n'est pas dépourvu de toute vérité; les idées innées ne sont rien moins que la science immédiate et nécessaire des causes immanentes en toutes choses, elles sont ce que nous appelons l'instinct, c'est-à-dire la portion de la science infinie qui se manifeste immédiatement dans chacun des êtres créés, selon sa forme, son or-

ganisation, sa destinée. La seule observation que nous ayons à faire sur ce sujet, c'est que l'expression d'idée ne convient pas à la science instinctive et immédiate des causes, et qu'il faut la réserver pour la science réfléchie et phénoménale qui est la propriété acquise par les êtres organisés et contingents, en raison de leur organisation et par son moyen.

Ainsi donc, sans nous arrêter plus long-temps à l'origine des idées innées, et en laissant de côté le débat qui dure encore entre les sensualistes et les spiritualistes, sur l'origine de l'idée, ce phénomène, consécutif de la sensation et que nous en distinguons, reste toujours pour nous le point de départ de toute la série des faits intellectuels. L'idée est le phénomène primitif de l'intelligence et l'élément de la science réfléchie. Ce point étant mis hors de question pour tous les systèmes, ce que nous avons maintenant à rechercher, c'est l'emploi et l'usage des idées, lorsqu'elles ont été générées et qu'elles existent.

Après que l'homme, avec le secours de la sensation et par le travail d'idéalisation qui s'opére en lui fatalement, spontanément, car sa volonté est étrangère à cette génération, a pris connaissance des êtres extérieurs, de leurs actions, de leurs rapports et qu'il a pris également

connaissance de lui-même, de ses actions, de ses rapports, il possède dans cette somme d'idées, images des choses, les objets de comparaison nécessaires à l'exercice d'une nouvelle fonction. Par la possession de ces idées, il est en puissance de raisonner, et il y a plus, eu égard aux conditions dans lesquelles il existe, il est nécessité à le faire. Les circonstances qui exigent l'exercice de cette fonction sont fatales, elles dépendent et de son organisation, et de ses besoins, et des milieux qui l'environnent, et de ses rapports avec les autres êtres. C'est lorsqu'il est agité par des craintes et des espérances qui se combattent, lorsqu'il doute, lorsqu'il est incertain de ce qu'il doit faire, que l'homme raisonne. S'il n'avait qu'un seul désir, qu'un seul besoin, s'il n'y avait qu'un unique objet qui fût le but de ce désir unique, l'homme ne raisonnerait pas, il agirait spontanément, fatalement, pour satisfaire ce désir en s'unissant à son objet. Mais en dépit des rêves de certains philosophes, les conditions de l'existence humaine ne sont pas aussi simples. Être complexe lui-même et né d'une association, il vit dans un milieu complexe, il a une foule de désirs, de besoins, de rapports, il éprouve mille affections diverses, il a des sentiments opposés, tels que : l'amour, la haine, qui semble toutefois

n'être qu'une réaction de l'amour; il est sujet à la sensation du plaisir, à celle de la douleur, et indépendamment d'un but spécial qu'il a comme être intelligent et dont nous parlerons plus tard, une multitude de buts se présentent sans cesse à lui dans le chemin de la vie. Il faut qu'il avance dans ce labyrinthe coupé de tant de traverses et qui, à chaque pas, lui présente des sentiers différents entre lesquels il faut qu'il choisisse : car il ne peut rester immobile, et la loi de la vie le force à marcher sans s'arrêter jamais.

C'est sous l'empire de cette loi et lorsque déjà, par une certaine expérience de la vie, ses désirs, ses besoins, ses divers modes d'agir et de sentir sont représentés par ses idées, et qu'il se connaît lui-même, ainsi que les êtres au milieu desquels il vit, que naît pour lui la nécessité de raisonner. Non-seulement il y est préparé par l'acquisition des idées qui sont le résultat fatal de son organisation et qui, grâce à sa mémoire, reproduisent en lui-même et lui représentent dans son for intérieur toutes les choses qui l'intéressent, mais il est impérieusement forcé de le faire.

Le raisonnement est donc une des nécessités de son existence. Aussi c'est une action qu'il exerce spontanément, fatalement, comme toutes les fonctions fondamentales de la vie. C'est une

vérité qu'on ne nous contestera pas, l'homme raisonne, comme il fait mille autres choses, instinctivement, c'est-à-dire sans le vouloir, sans l'avoir appris. C'est un de ces modes naturels d'activité qui se perfectionne, il est vrai, par l'usage, mais qui est, dans le principe, involontaire et spontané.

Suivons bien l'ordre et la succession des faits : tandis que l'homme raisonne instinctivement sous l'influence de ses désirs, de ses sentiments et de ses idées diverses, il ne veut pas encore, et avant qu'il puisse vouloir, il faut qu'un acte nécessaire soit accompli : cet acte c'est le jugement. Juger n'est point raisonner, pas plus que sentir n'est idéer; c'est une autre fonction sans laquelle il n'y aurait point de volonté. Or, l'homme ne peut pas plus se dispenser de juger que de raisonner, que de concevoir des idées, que de sentir. Il y a quelque chose d'aussi fatal pour lui dans la fonction de juger que dans toutes les autres actions qui l'y conduisent. Aussi, la faculté de juger s'exerce-t-elle involontairement, spontanément, et c'est un des modes d'activité instinctive qui caractérisent l'homme comme être intelligent. Ce mode d'action qui précède la volonté de l'homme et qui est destiné à la déterminer et à la diriger, à la légitimer en quelque sorte, n'est point

soumis à son empire, l'homme raisonne et juge, nous le répétons, car c'est un fait grave, sans le le vouloir, et il ne dépend pas de sa volonté qu'il ne raisonne pas, qu'il ne juge pas. S'il tente quelquefois d'étouffer son raisonnement et son jugement par une réaction de sa volonté contre eux, il ne peut y réussir. Toujours ces deux facultés réunies sous le nom de conscience reprennent et conservent leurs droits. La volonté ne peut jamais anéantir le tribunal dont elle relève.

L'antériorité du raisonnement et du jugement par rapport à la volonté et leur préexistence fatale étant données, vient enfin, selon l'ordre et la succession des faits moraux et intellectuels, le mode d'activité, auquel on donne spécialement le nom de volonté.

En la considérant à sa véritable place, non pas comme la première mais comme la dernière des actions intellectuelles et en quelque sorte comme le corollaire de la raison et du jugement, qu'est-ce donc que la volonté? En dépit des préjugés qui donnent à la volonté une puissance d'initiative, cette faculté n'occupe qu'une place secondaire dans l'ordre des pouvoirs humains. Comme le désir, elle n'est point une action initiale, une manifestation spontanée de la science

et de l'activité des causes élémentaires, elle dépend d'une série d'opérations antérieures. Il faut, pour qu'elle soit possible et qu'elle existe, qu'elle soit précédée par un raisonnement et un jugement. Sans cette condition, elle ne serait pas une volonté, elle n'appartiendrait pas à l'ordre des actions intellectuelles, mais à celui des actions instinctives.

La volonté n'a donc pas d'initiative réelle, il y a plus, elle n'agit jamais seule; alors même que dans l'exercice de ses plus hautes fonctions elle semble commander aux passions et les maîtriser par sa force propre, il y a d'autres pouvoirs que le sien engagé dans cette lutte. Indépendamment des jugements de la raison qui la déterminent, il y a avec elle et derrière elle d'autres désirs, d'autres sentiments que ceux auxquels elle résiste, et à la satisfaction desquels la raison n'a pas donné la préférence, dans un but de conservation ou de bonheur plus éloigné. La volonté seule n'aurait aucun pouvoir, car elle n'agit jamais pour son propre compte. Vouloir pour vouloir serait un acte impossible et sans objet. Ce n'est qu'avec le secours des désirs auxquels elle s'allie, et sous les auspices de la raison, que la volonté fait équilibre aux passions présentes et les neutralise. Elle ne dompte un désir quelconque que par un autre désir.

Ainsi donc, malgré les apparences contraires qui semblent donner à la volonté l'initiative des actions de l'homme, la volonté est en réalité la dernière des actions intellectuelles. Avec tout le système des phénomènes de l'intelligence qu'elle résume, elle n'est qu'un pouvoir modérateur et auxiliaire, dont la fonction a pour principe, et pour fin, le gouvernement et la satisfaction des désirs aveugles et tumultueux de l'homme. Cependant, elle ne fait rien qu'avec leur secours, elle ne fait rien que pour eux, Sa mission est de les régler et de les satisfaire. Elle ne peut les anéantir, car elle anéantirait la vie; elle ne peut non plus les opprimer, car alors ils réagissent contre elle. En dernière analyse, sa puissance directe et absolue ne s'exerce que sur les organes du mouvement qui sont destinés à obéir à ses commandements.

Ce n'est pas une simple comparaison que nous voulons faire ici pour glisser sur le fond des choses, mais une vérité positive que nous exprimons sous cette forme de langage qui nous paraît merveilleusement propre à résumer toutes nos idées sur la nature de l'homme, et les rapports de ses facultés.

Lorsque nous considérons ce roi de la création terrestre, il nous paraît être dans sa constitution

morale le type et l'image d'une société libre, où les pouvoirs constitués ont pour mission de faire respecter les droits de tous les citoyens. Dans la société d'organes, qui est l'homme, les désirs multipliés représentent les besoins de ce peuple vivant d'une vie commune et sous la condition d'une solidarité fatale. Dans ce peuple de désirs qui tous, indépendamment de leur but social, ont leur égoïsme individuel et en quelque sorte leur personnalité, il y a des forts et des faibles, il y a parfois des ambitieux, des oppresseurs et des opprimés. Pour rendre la justice à cette foule de rivaux, tous égoïstes, tous absolus dans leurs prétentions, en raison de leur nature aveugle, il faut un tribunal, il faut un juge qui pèse leurs droits, en examine la légitimité, réprime leurs prétentions exagérées, et qui, ne se laissant point séduire par les sophismes des passions, avocats menteurs, toujours habiles à plaider une mauvaise cause, maintienne l'ordre et l'harmonie entre tous les intérêts légitimes, en rendant une égale justice à chacun.

A côté de ce tribunal que nous appelons la conscience ou la raison refléchie, il faut un pouvoir exécutif qui est la volonté, et des organes agents passifs qui obéissent mécaniquement aux ordres qu'ils reçoivent.

Mais pour que cette société si bien constituée subsiste dans son état normal, il ne faut pas qu'il s'y exerce de tyrannie d'aucun genre; il ne faut pas que, sous l'influence des rêves de son imagination, l'homme se croie composé de deux principes de nature opposée; il ne faut pas que, trompé par cette erreur, il se considère comme deux êtres dont l'un, ayant une destinée différente de celle de l'autre, a le droit d'exiger pour sa propre glorification et dans un intérêt égoïste, le sacrifice de tous les penchants naturels, de tous les désirs légitimes pour la satisfaction desquels le pouvoir qu'il exerce lui est donné. Lorsque la volonté raisonnable de l'homme se trompe ainsi sur sa nature, elle s'égare, elle s'isole, elle fait ce que font les souverains corrompus, et de pouvoir légitime elle devient despote. Les résultats de cette illusion sont que l'homme ne vit plus que dans un état de division et de troubles, de luttes intestines de la volonté contre ses désirs. Dans cet état misérable, il cesse en réalité d'être libre. Sa condition est une espèce d'esclavage où ses facultés intellectuelles, où sa raison, où sa volonté elle-même s'annihilent dans une inaction stupide, par l'effet de leur propre tyrannie. Mais cet état contre nature ne peut toujours durer, et comme le despotisme appelle

l'anarchie., ses désirs, après avoir été comprimés pendant un temps, se révoltent; ils se changent en passions brutales, ils oppriment à leur tour la volonté, font taire la raison, violent la justice, et conduisent l'homme d'excès en excès jusqu'à sa perte, comme ils y conduisent les sociétés politiques elles-mêmes, dans lesquelles ces faits ne manquent jamais de se reproduire, lorsqu'ils se sont primitivement produits dans les individus.

Ainsi, dans la personne humaine, se trouve le type d'une société fondée sur le droit de tous. L'homme n'est libre, comme la société, qu'autant qu'il n'a point de tyran intérieur, et la liberté ne se réalise pour lui qu'autant qu'il établit en lui-même, par le gouvernement de la raison, une sorte d'équilibre et d'harmonie entre tous ses désirs, non en les opprimant, mais en leur donnant la satisfaction légitime à laquelle ils ont droit.

Pour terminer ce que nous avons à dire au sujet des désirs instinctifs de l'homme et des facultés intellectuelles qui les éclairent, les gouvernent, il nous reste à démontrer le rapport secret de ces deux modes d'activité qui, malgré leur opposition apparente dans certaines circonstances, ont néanmoins une source commune et

une tendance à s'identifier et à se confondre dans un même but.

Cette vérité devient évidente lorsque l'on pénètre dans la nature intime du désir et qu'on l'analyse. N'y a-t-il pas, en effet, dans cette impulsion, dans cette inspiration instinctive, une science et une volonté mystérieuse qui précèdent la science et la volonté raisonnée. Désirer, n'est-ce pas déjà savoir et vouloir? et l'amour qui est de toutes les formes du désir la plus puissante, la plus irrésistible, n'est-il pas lui-même une science et une volonté? Aimer, n'est-ce pas, aussi bien que désirer, savoir et vouloir?

Or, c'est à cette science primitive, vague, mystérieuse, c'est à cette volonté aveugle implicitement contenue dans le désir que la science, qui résulte de l'exercice des facultés intellectuelles, et que la volonté raisonnable, qui en est la dernière expression, viennent se joindre pour les éclairer et les diriger plus sûrement vers leur but. Aussi y a-t-il un point fatal, un moment suprême où la volonté et le désir se confondent et s'identifient. Ce point existe là où, sous les auspices de la science réfléchie, le désir et la volonté se rencontrent et s'appliquent d'un commun accord aux objets qui doivent les satisfaire. Il n'y a donc pas opposition radicale de

nature entre le principe du désir et celui de la volonté. La science raisonnée qui est le produit des facultés intellectuelles, et la science immédiate qui est implicitement renfermée dans le désir, ont donc une seule et même cause, comme elles ont un seul et même but harmonique, et malgré la différence de ces deux modes d'activité, l'homme est un. Considéré de ce point de vue, la science médiate et secondaire que l'homme acquiert par le mécanisme de son organisation, n'est plus qu'un rayon réfléchi de la science immédiate des causes qui l'ont formé. Pour faire de lui un être moral et libre, elles lui ont donné avec la science réfléchie et la volonté, le pouvoir de résister a l'entraînement aveugle de ses désirs, sans que l'unité de son être soit détruite par ce moyen auxiliaire qui tient le milieu entre les actions instinctives et les actions mécaniques, et participe à la fois de ces deux modes primitifs d'activité, par sa spontanéité propre, et par le mécanisme des organes, qui est la condition nécessaire des phénomènes intellectuels.

En résumé, de l'examen que nous venons de faire des rapports qui existent entre les divers modes d'activité qui se manifestent chez l'homme, et que nous avons distingués sous les noms d'actions instinctives, d'actions mécaniques et d'actions volontaires, il résulte :

1° Que les phénomènes de la vie physique, intellectuelle et morale sont liés entre eux d'un lien étroit et nécessaire;

2° Que l'instinct et le mouvement président seuls aux actions vitales intérieures qui s'accomplissent fatalement, sans le concours de la volonté de l'homme et sans qu'il le sache;

3° Que le système des actions intellectuelles qui se succèdent, s'appellent, se nécessitent et se produisent spontanément dans un ordre fatal, indépendant de la volonté qui vient la dernière de toutes et les résume, est un système intermédiaire placé entre les actions inctinctives et les actions mécaniques, et en quelque sorte une moyenne proportionnelle entre elles;

4° Que c'est par le moyen des actions intellectuelles et de la science réfléchie qui en résulte, que l'homme, soumis à la fatalité lorsqu'il est sous l'empire direct de ses désirs et de ses sensations, acquiert le pouvoir d'agir volontairement, de gouverner et d'éclairer ses désirs, de les combattre, de les neutraliser les uns par les autres, de commander à ses organes extérieurs et de réaliser en lui le gouvernement de lui-même, qui le rend un être libre.

CHAPITRE VI.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Nous avons exposé, dans le chapitre précédent, les rapports généraux qui existent entre les actions instinctives, les actions mécaniques et les actions volontaires. Il nous reste encore, pour atteindre le but que nous nous sommes proposé, à examiner, sous un point de vue plus particulier, les rapports des phénomènes intellectuels avec les mouvements des divers organes de l'homme et surtout avec ceux du cerveau.

Si nous n'avions pas d'avance pris le soin de réduire au néant la distinction arbitraire qu'une fausse philosophie a établie entre la matière et l'esprit, ces deux substances hypothétiques que ne peuvent comparer ceux-là mêmes qui les supposent exister, puisqu'elles sont pour eux inobservables et inconnues dans leur essence, nous pourrions craindre d'être accusé de matérialisme en exposant, sur la nature de l'homme et sur la dépendance où ses facultés morales se trouvent de l'exercice de ses fonctions physiques,

les vérités rationnelles que nous allons dégager de l'observation des faits.

Mais, nous le répétons ici, nous n'acceptons aucune dénomination de secte, nous ne sommes ni matérialiste, ni spiritualiste, nous cherchons la vérité sans nous ranger sous aucun drapeau. Nous la cherchons sans passion, sans préjugé, sans autre intérêt que celui de la trouver là où les faits, d'accord avec le raisonnement, nous démontrent qu'elle existe.

Ainsi, comme nous l'avons toujours fait, nous allons exprimer notre pensée sur la question qui nous occupe, sans hésitation et sans détours.

L'homme, dans sa réalité positive et en tant qu'il est un corps organisé, est une véritable machine vivante. Cette machine, qu'un célèbre chimiste (*) comparait naguère, sous un rapport, à la machine à vapeur, création artificielle du génie humain, a besoin pour vivre et se mouvoir d'un moteur physique : ce moteur, c'est l'air. La combustion de l'air atmosphérique dans les poumons est le phénomème qu'il faut reconnaître comme la cause principale, la cause directe et évidente du mouvement et de la continuité de la

(*) M. Dumas. *Leçon sur la statique chimique des êtres organisés*, pages 43 et 44.

vie dans l'homme organique. C'est à cette cause toute physique, c'est à cette âme positive et substantielle qu'il faut attribuer la somme de mouvement qui anime l'homme et se distribue dans tous ses organes, pour l'exercice de leurs fonctions particulières, depuis la plus humble jusqu'à la plus élevée.

Il n'est pas nécessaire de donner la preuve de cette vérité; tout le monde le sait, lorsque l'homme est privé d'air, le mouvement du cœur s'arrête, le cerveau se paralyse, et aussitôt que les phénomènes dépendants de la circulation du sang sont interrompus, les phénomènes intellectuels cessent de se produire : il n'y a plus de sensations, il n'y a plus de génération d'idées, plus de souvenirs, plus de raisonnement, il n'y a plus de jugement, plus de conscience de la vie, la volonté disparaît et tout mouvement volontaire ou involontaire devient impossible. En signalant ce rapport entre les actions intellectuelles et le principal phénomène de la vie physique, celui qn'il faut considérer à juste titre comme la cause générale des mouvements organiques pendant toute la durée de la vie de l'homme, dès qu'une fois il est sorti du sein de sa mère, nous ne prétendons pas en conclure que les phénomènes de l'intelligence soient un effet direct et

immédiat de la combustion de l'oxigène de l'air dans les poumons ; une pareille prétention serait absurde et ridicule. Nous signalons seulement dans ce fait la preuve d'une relation nécessaire entre les divers organes constitutifs de l'homme, et leurs fonctions respectives.

Ce rapport général entre les phénomènes physiques de la vie et les phénomènes intellectuels étant reconnu, nous avons maintenant à examiner plus particulièrement les relations qui existent entre ces mêmes phénomènes et les mouvements imprimés au cerveau, soit par sa propre action, soit par celle des autres organes.

En même temps que toutes les parties organiques qui constituent l'être social que nous appelons l'homme, vivent d'une vie commune et agissent en vertu d'un mouvement général qui prend sa source dans un organe principal, véritable foyer de la vie, et que le mouvement se distribue et se communique d'organes en organes dans toutes les parties de ce mécanisme si compliqué, chaque organe, indépendamment de la part qu'il reçoit dans le fonds commun, jouit d'une puissance d'action individuelle et spontanée.

En vertu de cette puissance qui lui est propre, il produit en lui-même les mouvements mécaniques nécessaires à l'accomplissement de ses

fonctions, en d'autres termes; chaque organe est à lui-même son moteur, et, jusqu'à certain point, il est indépendant des autres organes.

Ainsi, par exemple, le cerveau, qui est l'organe spécial des phénomènes de la pensée, possède, abstraction faite des autres fonctions physiologiques qu'il remplit, le pouvoir de se mettre en action lui-même, pour la fin qui lui est propre. Cette spontanéité d'action, il la doit à la puissance virtuelle des éléments dont il est formé; elle se manifeste en lui, d'abord par le désir instinctif de la science, ensuite par la volonté qui, ainsi que nous l'avons démontré, est un mode auxiliaire d'activité qui a la propriété de s'identifier avec le désir et de se confondre avec lui, lorsque, sous les auspices de la raison, ils tendent d'un commun accord vers le même but. Le cerveau, considéré dans l'exercice de ses fonctions particulières, comme organe de l'intelligence, jouit donc du pouvoir de se mettre en mouvement lui-même, par sa propre énergie. Sous ce rapport, il est dans les conditions communes à tout ce qui existe, à tout ce qui est formé de la substance des causes, il a une force, un mode d'activité instinctif proportionnel à sa forme, à sa destination.

C'est sous l'influence de ce désir instinctif que

naît, dans cet organe, le mouvement qui se propage dans tous ses replis et produit les phénomènes de la pensée. Lorsque, sous l'impulsion de ce désir qui est la manifestation spéciale de la puissance spontanée des causes associées sous cette forme, le cerveau de l'homme se met en mouvement, lorsqu'il se livre, par exemple, au travail de la méditation philosophique, on peut dire que, dans le moment où il est absorbé tout entier par l'exercice de sa plus haute fonction, il est indépendant des autres organes. Mais cette situation, dans laquelle le cerveau s'isole et concentre en lui-même son activité, n'est que momentanée. Comme il n'est point à lui seul tout l'homme et que son existence est solidaire de celle de l'être entier, il est rappelé à ses fonctions sociales par les sensations, par les besoins des autres organes. Ceux-ci ont également par leurs instincts, par leurs désirs, la puissance de produire en eux-mêmes des mouvements spontanés qui se communiquent au cerveau par le moyen des nerfs ; alors cet organe, foyer de l'unité humaine et que la fonction éminemment sociale qu'il remplit oblige à s'identifier avec tous les autres organes, avec leurs besoins, avec leurs désirs qui deviennent nécessairement les siens, entre en fonction par ce mouvement com-

muniqué. Quoique dans ces circonstances, il n'ait point l'initiative de son action, il ne perd pas pour cela le droit et le pouvoir qu'il a d'agir de lui-même et de réagir sur les organes qui l'ont d'abord excité, et il en use librement lorsqu'il est dans son état normal.

Nous croyons inutile de donner ici des exemples de l'action des divers organes sur le cerveau et de faire un cours de physiologie. Nous ne parlerons donc pas de l'influence de l'estomac, ni de l'influence de l'organe de la génération sur le cerveau, ni de leurs actions, ni de leurs réactions réciproques. Ces faits nous conduiraient trop loin; ils sont d'ailleurs généralement connus, nous préférons nous arrêter sur d'autres points qui prouvent d'une manière plus évidente l'action mécanique du cerveau dans la production des phénomènes intellectuels. Les preuves de ce fait ne nous manquent pas et nous en trouverons une moisson nombreuse à recueillir dans les irrégularités que présentent les phénomènes intellectuels, soit dans la veille, soit dans le sommeil, soit dans l'état de santé, soit dans l'état de maladie. Ainsi, par exemple, dans l'état de veille, il arrive souvent qu'après un travail intellectuel, librement commencé sous les auspices du désir et de la volonté, il ne dépend plus

de celle-ci de suspendre et d'arrêter à son gré l'action du cerveau. Il continue à agir et à penser involontairement, fatalement, en vertu du mouvement qui lui a été imprimé et selon les lois qui régissent les actions des corps mis en mouvement. Dans le délire occasioné par la fièvre, par l'usage des narcotiques ou des boissons fermentées, le cerveau, surexcité par sympathie, agit mécaniquement, en vertu d'une impulsion initiale qui n'est pas la sienne et qui lui est communiquée, et il se produit en lui mille combinaisons irrégulières d'idées. Evidemment, pendant la durée de cette tempête intellectuelle qu'excite dans le cerveau l'agitation des autres organes, il est impossible de ne pas reconnaître, dans les désordres de la pensée, des effets purement mécaniques. Le raisonnement et le jugement sont alors troublés et dominés par l'action tumultueuse des organes, et bien que ces facultés donnent encore des signes de leur existence, dans cet état anormal, leur action n'étant plus spontanée, et la volonté elle-même subissant l'influence d'un mouvement extrordinaire qui ne vient point d'elle, leur action commune ne peut maîtriser ce mouvement, rétablir l'ordre et le calme nécessaires à l'exercice de leurs fonctions modératrices. Alors l'homme perd momentanément, sous cette in-

fluence fatale d'un mouvement désordonné imprimé à son cerveau, la qualité d'être raisonnable et libre; il n'est plus qu'une force brutale dont les effets se traduisent au dehors par des actions violentes. Lorsque cet état de trouble et de surexcitation est occasioné par une cause permanente, par une maladie qui a son siége dans le cerveau lui-même ou dans d'autres organes qui réagissent sur lui, l'homme est fou.

Si les causes qui produisent l'ivresse, le délire ou la folie cessent d'agir, et que l'ordre se rétablisse dans les mouvements du cerveau, l'action normale de la raison reprend son empire. Evidemment, par l'agitation aussi bien que par le calme, par l'ordre aussi bien que par le désordre, il est également démontré qu'il n'y a point de phénomènes intellectuels sans mouvements organiques.

Si ces preuves ne nous suffisent pas et que nous voulions en chercher d'autres dans le sommeil, qui est l'état de repos général de tous les organes destinés à remplir les fonctions extérieures de la vie, nous y observerons des faits curieux qui nous démontreront encore la grande part qui est donnée aux actions mécaniques dans les phénomènes intellectuels.

Lorsque l'homme est endormi d'un sommeil

profond, les organes de ses sens et de son cerveau dorment, mais il est rare que cet état de repos soit complet pour le cerveau surtout. Quelquefois il continue d'agir pendant le sommeil de tous les autres organes, et alors il raisonne, il juge avec autant d'exactitude qu'il le fait dans l'état de veille. Mais la plupart du temps, il arrive qu'une partie du cerveau dort pendant que l'autre agit; ainsi, par exemple, les organes de l'imagination et de la mémoire sont dans un état d'excitation fébrile, tandis que ceux du raisonnement et du jugement sommeillent. Cette double circonstance explique l'existence et l'incohérence des rêves par le défaut de concours de toutes les facultés intellectuelles. Quelquefois les images que reproduisent les rêves laissent la volonté indifférente, elle ne prend point part au drame confus qui se passe dans le cerveau. Parfois aussi elle s'éveille et se manifeste sans que les organes de la locomotion qui, d'ordinaire lui obéissent, sortent de leur repos et répondent à son appel. C'est à ce refus de leur part qu'il faut attribuer le sentiment pénible que produit, pendant ce sommeil partiel, le contraste d'une action impérative de la volonté et d'une immobilité fatale de ses agents habituels. De ces différents phénomènes et surtout de cet

état incomplet de veille et de sommeil où se trouvent individuellement les facultés intellectuelles elles-mêmes ; ne faut-il pas d'abord tirer cette induction logique que ces facultés appartiennent à des organes spéciaux qui, bien qu'ils fassent partie de l'organe intégral du cerveau, ont comme lui, et comme tous les autres d'ailleurs, le pouvoir d'agir spontanément, et dans certains cas d'une manière indépendante et isolée ! N'en conclurons-nous pas encore qu'ils ont tout à la fois une puissance active et une force d'inertie qui leur est propre, deux conditions qui, rapprochées des autres phénomènes que nous avons signalés dans l'état de veille, nous donnent le droit d'affirmer que : dans la production des phénomènes intellectuels, le cerveau n'est pas seulement l'agent mécanique mais le générateur direct de ces mêmes phénomènes, puisqu'ils se produisent en lui tantôt spontanément, tantôt par communication, tantôt solidairement et unitairement, tantôt individuellement et séparément, suivant l'état d'activité ou d'inertie des différentes parties de cet organe.

En dernière analyse, l'homme n'est donc pas seulement une machine vivante mais une machine pensante.

Cette conclusion légitimement tirée de l'exa-

men des faits qui se passent en lui, lorsqu'on le considère isolément, devient bien plus incontestable lorsqu'on envisage ses rapports avec le monde dans le sein duquel il vit et de la vie duquel il emprunte en partie la sienne, car l'homme n'existe pas de lui-même, ni au physique, ni au moral, il reçoit cette double vie, qui cependant au fond n'est qu'une seule et même vie, il la reçoit du monde dont il est une partie intégrante, nous dirons plus, dont il est un organe nécessaire.

Ce n'est donc pas dans l'homme envisagé isolément, ni dans le mécanisme de ses organes, ni dans ses instincts, ni dans son activité propre, qu'il faut chercher et reconnaître la raison absolue de ses actions diverses, il ne vit, il ne désire, il ne sent, il n'a des idées, il ne raisonne, il ne juge, il ne veut, il ne se meut volontairement ou instinctivement qu'en vertu de ses rapports avec le monde qui l'environne, qui l'étreint de toutes parts. Sous ce point de vue, l'homme est un instrument admirablement organisé que le monde entier anime et met en mouvement pour exécuter un sublime concert. Mais cet instrument n'est pas seulement passif; en même qu'il résonne comme une lyre vivante au contact du monde qui en fait vibrer toutes les cordes et

que mille désirs, mille sensations, mille idées naissent dans ce qu'il appelle poétiquement son cœur et son intelligence, l'action immense, multiple que le monde exerce sur l'homme ne lui ravit pas sa spontanéité personnelle, car il est formé des mêmes éléments que ce monde vivant; il est comme lui une manifestation de la toute-puissance de la cause suprême, composé comme lui par l'association des éléments de cette cause, il est égal à lui par sa nature intime, il possède comme lui une activité spontanée, qui a sa source dans les attributs de la substance éternelle, génératrice de tous les êtres. C'est en raison de la puissance virtuelle et infinie qui appartient aux éléments de cette cause manifestée sous toutes les formes dans l'univers, et incarnée dans l'homme, que, sous sa forme présente, il réfléchit le monde, il le voit, il le sent, il l'admire, il le comprend.

Il ne faut pas s'y tromper, l'immense action du monde sur l'homme, cette action multiple qui le fait vivre physiquement, moralement, intellectuellement, qui le fait désirer, sentir, aimer, qui le fait connaître et vouloir, ne lui ôte pas sa liberté; au contraire, c'est elle qui, combinée avec sa propre activité, qu'elle ne peut anéantir, puisque cette activité de l'homme est

puisée à la même source éternelle, lui donne sa liberté. Comme la vie, comme le mouvement, comme le désir, comme le sentiment, comme l'idée, comme le raisonnement, comme la volonté n'existent que par les rapports de l'homme avec le monde extérieur, la liberté elle-même n'existe que par ces mêmes rapports. A vrai dire, la liberté n'est point en elle-même une faculté spéciale, mais une résultante, une expression de toutes les autres facultés physiques, intellectuelles et morales. Son existence implique une multitude de rapports divers avec des êtres extérieurs, elle implique des actions et des réactions de leur part sur l'être libre, aussi bien que des actions et des réactions de l'être libre sur eux. Dans la solitude, la liberté ne peut exister; pour l'exercice de cette faculté, qui est elle-même la résultante du nombre et d'une véritable constitution sociale dans la personne libre, il faut encore, extérieurement à l'être libre, l'existence du nombre. Dans la question de la liberté, la grande loi de la puissance, celle du nombre et de l'association se retrouvent donc comme dans tous les autres problèmes.

Si, maintenant, quelques-uns de ces philosophes, qui en sont encore à disputer sur l'existence et les propriétés de la matière et de l'es-

prit, ces deux substances opposées par leur nature dont ils forment le monde et l'homme, viennent se récrier contre la formule que nous avons donnée de l'homme, en le présentant comme une machine vivante et pensante, nous demanderons la permission de leur faire encore une courte réponse, et cela par un simple commentaire, sur une définition de l'âme, donnée par un philosophe spiritualiste de l'antiquité qui attribuait à cet être hypothétique la fonction de mouvoir et d'animer les corps.

Le lecteur, qui a compris et reconnu avec nous l'unité de la substance cause de l'univers, et qui n'a pas besoin d'une nouvelle démonstration de cette vérité, voudra bien nous pardonner cette surabondance de preuves. Nous ne l'adressons, d'ailleurs, qu'aux spiritualistes fanatiques, pour qui l'âme est une idole à laquelle ils immolent toute raison et toute vérité. La définition dont nous avons parlé est de Pythagore; la voici : *L'âme est un nombre qui se meut de lui-même.*

En proclamant que l'âme est un nombre, le philosophe célèbre, qui enseignait la transmigration des âmes, avait donc reconnu qu'un être simple ne peut se mouvoir, et il avait eu raison, car un être simple ne peut avoir en lui, lorsqu'on l'isole et qu'on le laisse abandonné à lui-même,

aucune raison, aucun pouvoir d'agir en aucune manière.

Si, de cette loi du nombre que Pythagore avait appliquée à l'âme elle-même, comme condition abstraitement conçue par lui de sa mobilité, ce philosophe avait rapproché cette autre vérité de raison et d'expérience : que le mouvement étant le déplacement d'un corps d'un lieu de l'espace dans un autre, un être qui n'a pas d'étendue ne peut se mouvoir, il aurait compris que, pour se mouvoir d'elle-même, il ne suffisait pas à l'âme d'être nombre, mais qu'il lui fallait encore la propriété de l'étendue. De ces deux vérités réunies : que l'âme est un nombre et que les unités de ce nombre sont étendues, en raisonnant conséquemment, il serait arrivé à concevoir et à reconnaître l'unité de la substance universelle, et tous ses attributs nécessaires. Il aurait reconnu que l'âme, en tant que substance, avec les deux conditions du nombre et de l'étendue, toutes deux nécessaires à son déplacement, devait encore, rien que pour se mouvoir, être organisée, avoir en elle des ressorts, des leviers, des résistances, et hors d'elle-même un point d'appui; il aurait ensuite conclu, toujours en raisonnant d'après ces prémisses, que si l'âme, pour se mouvoir, avait besoin d'être organisée, pour sentir, pour

avoir des idées, pour raisonner, pour juger, pour vouloir et exécuter ses volontés, elle avait également besoin d'une organisation, d'autant plus complexe que ces modes d'activité étaient plus multipliés; il aurait enfin découvert que cette âme qui, dans sa formule abstraite, était à ses yeux un nombre qui se mouvait de lui-même, devait être en réalité un corps organisé, précisément comme est organisé le corps de l'homme, et avoir comme lui des pieds, des mains, des muscles, des nerfs, des os, du sang, des yeux, des oreilles, un cœur, un cerveau, et de plus être placée comme lui, pour pouvoir vivre, sentir, savoir et agir, ainsi qu'il le fait, dans un monde en rapport avec son organisation. Il aurait pu comprendre enfin que l'âme de l'homme n'est qu'une abstraction, qu'une formule idéale de l'homme, représentative de tous ses modes d'activité : que la véritable âme substantielle de l'homme, c'est l'homme organique lui-même, c'est l'admirable mécanisme de son corps vivant et formé de la substance éternelle de l'univers qui, elle, n'est, dans son entité essentielle, ni âme, ni corps, mais une substance unique, étendue, active, toute-puissante, infiniment savante, qui, selon les diverses associations de ses éléments, apparaît sous toutes sortes de formes or-

ganiques ou inorganiques, avec des modes d'activité différents, proportionnels à ces formes diverses, mais qui, sous chacune de ces formes, conservent toujours le caractère de l'unité, comme signe de leur source commune.

CHAPITRE VII.

LES ANIMAUX RAISONNENT-ILS?

Les notions que nous avons acquises sur la nature de l'instinct, sur les rapports des actions instinctives, mécaniques et volontaires, par lesquelles la toute-puissance des causes se manifeste dans l'homme, en raison de son organisation et proportionnellement à sa destinée, vont nous permettre, nous l'espérons du moins, de jeter quelque lumière sur un problême dont la solution est encore environnée des plus épaisses ténèbres.

Ce problême est celui que présentent les actions des animaux que l'on attribue à l'instinct seul, alors même qu'elles ont un caractère évident de raison et de liberté. Comme c'est par une distinction dogmatique établie entre l'instinct et la raison que l'on prétend séparer l'animal de l'homme, il est important de bien examiner les faits, afin de savoir si le privilége de raisonner appartient exclusivement à l'homme. La question que nous nous proposons de ré-

soudre dans ce chapitre est donc celle-ci : Les animaux raisonnent-ils ?

En l'absence d'une théorie sur la nature de la cause universelle, qui permît d'expliquer tous les phénomènes tant physiques que moraux, on n'a pu comprendre jusqu'ici ni les phénomènes de l'instinct, ni ceux de la raison, ni les rapports de l'instinct avec la raison, ni le rôle respectif de ces deux modes d'activité dans les êtres qui en sont doués. Dans cet état d'ignorance, on a fait ce que l'on fait toujours lorsqu'on ne sait pas résoudre une question par des notions positives, on a eu recours au préjugé et l'on s'est contenté de dire que l'animal est borné à l'instinct et que l'homme seul a la faculté de raisonner. L'erreur consacrée par ce préjugé est profondément enracinée dans les esprits, et il est nécessaire de la détruire, parce qu'elle repose sur une observation inexacte des faits et qu'elle rompt l'unité et l'harmonie de la création, parce qu'elle fait repousser à priori toute comparaison entre l'animal et l'homme, sous prétexte que cette comparaison est injurieuse pour ce dernier, et qu'elle s'oppose ainsi à la juste appréciation de la différence qui les sépare.

De cette comparaison que nous allons faire sans esprit de système, sans parti pris et avec

un respectueux amour de la vérité, bien loin qu'il résulte pour l'homme une dégradation, il ressortira pour lui une preuve directe de sa supériorité réelle sur les autres créatures, et une induction première sur la nature de sa haute mission, sans cependant ouvrir entre lui et les êtres inférieurs de la création cet abîme immense, infini, qu'on ne peut combler ensuite que par des croyances superstitieuses, sans profit pour sa véritable grandeur.

En effet, lorsqu'on sépare l'homme des autres êtres formés comme lui de la substance des causes éternelles, en lui attribuant à lui seul la faculté de raisonner, et en lui donnant pour principe de cette faculté une âme surnaturelle, emprisonnée dans les liens du corps, en même temps que par cette hypothèse, qui rompt l'unité de son être, on l'élève infiniment d'un côté et qu'on l'abaisse infiniment de l'autre, on le prépare à la servitude ; ce résultat est inévitable.

L'hypothèse de l'existence d'un principe surnaturel dans l'homme étant corrélative à celle d'un maître surnaturel dans le système du monde, l'égalité fondamentale des causes étant détruite, par cette fiction, l'homme perd nécessairement plus qu'il ne gagne. En voulant se séparer des autres êtres, dominé qu'il est par un fol orgueil

qui lui fait imaginer une hiérarchie dans les causes élémentaires, il tombe au-dessous de sa véritable place, il abdique sa royauté réelle, son indépendance, et le dernier terme de son erreur est de devenir le vassal, l'esclave d'un maître despotique, que son imagination a créé pour servir de modèle à tous les despotismes qu'il se prétend en droit d'exercer sur les êtres inférieurs à lui, sur ses semblables eux-mêmes, et jusque sur sa propre personne. C'est une chose remarquable que l'homme ne puisse sortir de la voie de la vérité, sans sortir à la fois de la voie de la justice, et que toute erreur ait toujours dans ses conséquences un rapport final avec le despotisme.

Dans le système de la fausse philosophie qui distingue deux substances dans l'univers, et qui, soumettant l'une à l'empire de l'autre, établit ainsi une inégalité radicale entre les causes premières, c'est donc pour ainsi dire un axiôme admis sans contestation que les animaux ne raisonnent pas. Il y a plus, comme il existe un rapport nécessaire entre la faculté de raisonner et celle de sentir, quelques philosophes ont été jusqu'à nier la sensibilité chez les animaux et les ont regardés comme des êtres passifs et de véritables automates. La négation de la sensibilité des animaux était en effet une conséquence de la né-

gation de tout raisonnement de leur part, et dès l'instant qu'on les déclarait dès le principe incapables de raisonner, il fallait leur refuser aussi la faculté de sentir, car l'une de ces facultés leur eût été inutile sans l'autre. Mais de telles erreurs, bien qu'elles aient trouvé un appui dans les préjugés et dans l'orgueil mal entendu de l'homme, ne peuvent résister à l'évidence des faits, et la saine philosophie en a fait justice, depuis que l'observation est devenue la base de la science. Personne aujourd'hui n'oserait nier que les animaux aient des sensations de plaisir et de douleur analogues à celles que l'homme éprouve, qu'ils aient des idées, de la mémoire, de l'imagination même, qu'ils raisonnent, jugent, veulent et jouissent ainsi d'une certaine liberté nécessaire à la conservation de leur existence. Ce n'est pas tout: il est encore évident qu'ils ont des affections, des sentiments moraux, et il serait impossible de méconnaître sans erreur et sans injustice les rapports que ces sentiments établissent entre eux et l'homme. Sans vouloir faire ici l'histoire morale des animaux, parmi ceux qui vivent en quelque sorte en société avec l'homme et qui partagent ses dangers, ses travaux et ses plaisirs, il suffit de nommer le cheval et le chien, pour que chacun se rappelle à l'instant mille traits d'intelli-

gence, de dévouement et de fidélité que la tradition conserve. Que de services de tout genre ces deux compagnons de son existence ne rendent-ils pas à l'homme : ils semblent ne vivre que pour lui, ils s'identifient en quelque sorte avec lui, ils le servent avec affection, ils l'aiment, ils éprouvent ses passions et les réfléchissent, ils aiment ceux qu'il aime, ils haïssent ceux qu'il hait. Ils ont en partage plusieurs de ses sentiments moraux les plus élevés; ils sont sensibles à la gloire, ils gardent la reconnaissance des bienfaits, ils oublient ou plutôt ils pardonnent plus facilement que l'homme lui-même les injustices et la méchanceté dont ils sont victimes. Mais aussi, comme ils ont le sentiment inné de la liberté et l'instinct de leur droits, quelquefois, lorsqu'ils sont traités avec injustice et avec barbarie, ils se révoltent contre leurs tyrans et montrent dans leur vengeance une malice réfléchie et des combinaisons qui révèlent une suite de raisonnements et de jugements parfaitement coordonnés. Nous savons bien que pour beaucoup de gens, c'est un parti pris que de mettre sur le compte de l'instinct cette manifestation positive de l'intelligence réfléchie des animaux et de leur volonté raisonnée; mais ce préjugé par lequel on se dissimule la vérité, n'empêche point les faits de subsister et de

se reproduire pour attester incessamment qu'ils jouissent des facultés qu'on leur dénie, et dont l'existence est rendue plus évidente encore par l'éducation qu'ils sont susceptibles de recevoir. Comment expliquerait-on en effet, par l'instinct seul et par ses impulsions fatales et irrésistibles, les actes qu'ils exécutent en opposition avec leurs instincts eux-mêmes? Comment expliquerait-on, par exemple, par l'instinct, l'éducation du chien de chasse qui rapporte à son maître le gibier qu'il a tué? Dira-t-on que cette abnégation, que ce sacrifice qu'il fait de la satisfaction de son instinct, qui le porte à chasser pour lui-même et à se repaître de sa proie, est dû à un autre instinct plus puissant, au désir de plaire à son maître, au sentiment instinctif de la crainte ou à tout autre mobile. Mais cette opposition d'un instinct à un autre, qui d'ailleurs est un fait intellectuel et moral, ne suffit pas pour expliquer les habitudes d'obéissance volontaire et les services de toute nature que les animaux rendent à l'homme. Pour détourner comme il le fait leurs instincts à son profit, il faut qu'il leur donne une éducation spéciale, et il ne pourrait y parvenir s'il ne trouvait en eux la faculté de sentir, d'avoir des idées, de raisonner, de juger, de vouloir, enfin toute la série des phénomènes

intellectuels d'où résulte le fait complexe de la liberté. Cette éducation qui, avec le secours de l'intelligence, triomphe des instincts et les discipline à l'avantage de l'homme, développe même chez les animaux le sentiment du juste et de l'injuste dont la semence est en eux. Au contact de l'homme et dans l'espèce de société où ils vivent avec lui, ils acquièrent dans certaines limites une connaissance relative du bien et du mal; ils savent distinguer ce qui leur est permis de ce qui leur est défendu, il se cachent pour mal faire, ils ont la conscience de leur faute, ils prévoient le châtiment et cherchent à s'y dérober quand ils sont coupables. Au contraire, lorsqu'ils savent avoir bien fait, ils viennent avec confiance demander des caresses et des récompenses, et sont sensibles aux éloges qu'on leur donne.

Évidemment, aucun de ces faits ne peut avoir lieu sans intelligence, et l'instinct tout seul ne les produit pas plutôt chez l'animal que chez l'homme. Il est donc impossible de ne pas le reconnaître, les animaux sentent, raisonnent, jugent et veulent ainsi que l'homme; ils ont des instincts primitifs, des impulsions fatales qu'ils peuvent neutraliser et diriger par leur volonté réfléchie, ils sont comme lui susceptibles d'éducation. L'ordre et l'enchaînement des actions instinctives, mé-

caniques et volontaires est le même chez eux que chez l'homme. La part d'intelligence et de volonté qui constitue leur liberté rélative est, pour eux comme pour lui, l'accompagnement nécessaire, pour ne pas dire la conséquence de la pluralité de leurs désirs, de la diversité de leurs sensations ; elle est la condition indispensable de leur existence. S'ils n'avaient pas de sensations, s'ils n'avaient pas d'idées, s'ils ne pouvaient raisonner, juger, choisir, s'ils n'avaient pas le pouvoir volontaire de s'abstenir ou d'agir à propos, ils ne pourraient vivre et se conserver au milieu des dangers qui les environnent et dont leurs instincts, aveugles comme ceux de l'homme, ne pourraient les garantir. Enfin, s'ils n'avaient pas dans leurs facultés intellectuelles les moyens d'acquérir, par leur commerce avec l'homme et par l'éducation qu'ils en reçoivent, une moralité relative, ils ne pourraient devenir des serviteurs intelligents et fidèles, partager ses dangers, ses travaux et se dévouer si souvent pour lui.

En restituant ici aux animaux les facultés qui leur appartiennent, nous ne faisons que rendre hommage à la vérité et nous ne prétendons point par là mettre l'animal et l'homme sur le pied d'une égalité parfaite. La reconnaissance de ce fait comble, il est vrai, l'intervalle immense qu'on

a voulu établir, pour la glorification mal entendue de l'homme, entre les degrés hiérarchiques qui séparent les créatures; elle rétablit l'unité harmonique dans la création, mais elle laisse en même temps au roi des êtres organisés le sceptre de l'intelligence.

Si les animaux partagent avec l'homme la faculté de raisonner, cette faculté ne s'exerce chez eux que dans des limites bornées ; elle est en rapport avec leurs instincts proportionnés eux-mêmes au rôle qu'ils ont à remplir dans le monde. Dans la sphère limitée où elle s'exerce, la raison des animaux est même plus droite et plus sûre que celle de l'homme, et il arrive souvent que l'on fait à ce sujet des comparaisons qui ne sont pas, sous certain rapport, à l'avantage de ce dernier. Au reste, la rectitude de la raison des animaux s'explique par la nature de leurs idées qui sont toutes des idées positives directement acquises par leur expérience individuelle ; ils raisonnent et jugent d'après ce qu'ils ont senti, d'après ce qu'ils ont éprouvé, et, pour les aider dans leurs jugements, leur mémoire ne leur fournit que les images sensibles des choses réelles. S'ils ont entre eux quelques moyens de se communiquer leurs idées, comme l'expérience le prouve, ces moyens sont fort bornés et ils

n'ont pas, comme l'homme, la ressource du langage et l'artifice de l'écriture qui, en rendant la communication des idées pour ainsi dire infinie, sont en même temps des causes multipliées d'erreur.

Tandis que l'animal raisonne et juge sur ses propres idées, sur les impressions qu'il a reçues lui-même, sur les faits qu'il a expérimentés, l'homme, par le moyen du langage et de l'écriture, raisonne la plupart du temps sur les idées d'autrui, sur des expériences qu'il n'a point faites personnellement, sur des récits qui se transmettent de générations en générations. La tradition fait ainsi entrer dans les éléments de ses jugements des notions vicieuses, obscures, inexactes, des fictions, des mensonges. Si l'on ajoute à ces causes d'erreurs les idées générales et abstraites, qui sont de pures conceptions de son intelligence et qui, ne reposant pas sur des objets évidents, n'ont, pour les représenter, que des mots mal définis et susceptibles de diverses interprétations, on se rendra facilement compte des causes nombreuses qui égarent l'homme dans ses jugements, et qui sont inhérentes à l'étendue, à la multiplicité, à la nature même de ses facultés.

Enfin, si l'homme se trompe plus souvent que

les animaux, c'est qu'il embrasse une multitude d'objets qui restent étrangers à ceux-ci et vers lesquels aucun instinct spécial ne les porte, et pour la connaissance desquels leurs facultés sont insuffisantes. Ces grandes et nombreuses erreurs de l'homme sous le poids desquelles on veut humilier la raison, ont principalement pour objet la recherche des causes vers laquelle l'instinct de la science l'entraîne avec une force irrésistible. C'est dans cet instinct qu'est le point saillant de séparation entre l'animal et l'homme. Dans cet instinct, il y a comme une première révélation de sa destinée; c'est l'instinct de la science qui sollicite fatalement et détermine le développement de ses facultés intellectuelles, et si, au milieu des difficultés qu'il rencontre, pour atteindre le but vers lequel ce désir irrésistible le guide, il tombe dans mille erreurs diverses, ces erreurs, qui contiennent toujours quelques parcelles de vérité, sont peut-être, comme nous le verrons plus tard, des éléments de comparaison nécessaires à l'acquisition de cette science qu'il poursuit, et que son instinct lui prophétise. Mais ce n'est pas ici le moment de nous occuper de cette haute destinée. Avant d'aborder cette question, nous devons encore nous arrêter un instant pour montrer dans quel-

les contradictions et dans quelles absurdes fictions sont tombés les spiritualistes et les théologiens, lorsqu'ils ont tenté de combler l'abîme ouvert par eux entre l'animal et l'homme, et de résoudre les problêmes que présentent les instincts des animaux, leurs actions raisonnables, les différences qui existent entre eux et l'homme, et les luttes de la volonté réfléchie et de l'instinct, luttes bien plus fréquentes chez ce dernier, en raison de la variété de ses idées, de l'étendue de ses facultés, de la complication qui résulte pour lui de tous les buts particuliers qu'il poursuit et qui, malgré leur diversité, concourent tous, plus ou moins directement, à l'accomplissement de sa destinée spéciale.

La première et la plus singulière de toutes les contradictions qui se rencontrent dans le système des philosophes spiritualistes qui font de l'âme la substance de la personnalité humaine et qui l'investissent du privilége exclusif de raisonner, c'est qu'ils sont obligés d'avoir recours, pour expliquer les actions raisonnables des animaux, à l'intervention de Dieu, en d'autres termes, de l'âme universelle dont ils font d'ailleurs, comme de l'âme humaine, un être personnel. L'absence d'une âme spéciale et individuelle, et la négation de toute conscience,

de toute personnalité chez les animaux, force les spiritualistes qui adoptent ce préjugé à leur donner, pour qu'ils puissent agir, Dieu lui-même pour moteur et pour guide. C'est le seul moyen qu'ils aient d'expliquer, dans leur système, comment il se fait que les animaux qu'ils regardent comme de pures machines sont souvent plus raisonnables et plus avisés que l'homme lui-même. Mais alors l'animal, à qui l'on a refusé d'abord la faculté de raisonner par lui-même, et que l'on a privé de toute conscience, de toute personnalité, se trouve en réalité mieux partagé que l'homme, puisque, au lieu d'une intelligence finie et limitée, sujette à mille erreurs, il a l'intelligence infinie pour guide. Le fait qui sépare alors l'homme de l'animal, c'est que ce dernier a Dieu en lui, qui le fait agir conformément à sa destinée avec une rectitude parfaite, et que l'homme est réduit à ses propres ressources. Que devient alors dans ce système la supériorité prétendue de l'homme, et comment sortir de cette contradiction?

Ce n'est pas tout, voici bien d'autres difficultés qui naissent en foule de cette hypothèse. Comment se fait-il que Dieu, être simple, personne indivisible, et qui ne peut être présent que tout entier là où il est, en bornant même

son action au règne animal, soit présent et agisse dans cette multitude d'individualités distinctes qui peuplent le monde, lui que, dans ce même système, l'on place en dehors du monde, afin de lui laisser une existence indépendante et de ne pas le confondre avec la création. Ne faut-il pas, si l'on fait de lui le principe moteur de tous les êtres animés, si on lui donne la fonction de les diriger et de les guider, qu'il soit présent en eux tous et qu'il se multiplie à l'infini, car il ne peut se diviser. Mais alors que devient sa personnalité, son moi individuel, s'il est à la fois dans chacun des insectes, dans chacun des reptiles, des oiseaux, des poissons, des quadrupèdes; s'il rampe sous la forme d'un serpent, s'il s'élève dans l'air sous la forme d'un aigle, s'il rugit sous la forme d'un lion, et que, sous la forme d'un immense cétacée, il sillonne les flots de la mer. Le panthéisme ou moins encore le fétichisme n'est-il pas, sur ce point, le dernier mot de cette doctrine?

Il y a encore à propos de l'instinct bien d'autres problèmes insolubles dans la théorie des spiritualistes et des théologiens. Après avoir imaginé que leur Dieu personne est le principe de tous les actes instinctifs des animaux, et avoir ainsi donné aux êtres inférieurs sous le nom

d'instinct la raison divine infiniment supérieure à la raison humaine, une nouvelle difficulté se présente, il faut faire l'application de cette théorie de l'instinct à l'homme lui-même et la concilier avec l'existence de sa raison particulière et de sa liberté. Car, dans cet être que l'on sépare de la création pour en faire un type à part, il y a des impulsions instinctives élevées au plus haut degré d'intensité et aussi fatales que chez les animaux. L'instinct, qui est la manifestation de l'intervention divine chez tous les êtres animés, ne se révèle-t-il pas dans l'homme, d'abord par toutes les actions vitales qui sont indépendantes de sa volonté, et ensuite ne se produit-il pas avec son caractère spontané dans ses désirs, ses affections, ses sentiments, ses passions de toute espèce? N'arrive-t-il pas que, dans certains cas, l'instinct, sous la forme de l'amour, de la pitié, de la reconnaissance, de l'admiration, du patriotisme et de la gloire, devient le principe d'actions sublimes et inspirées, tandis que dans d'autres cas, par une espèce de réaction subite sous la forme de la haine, de la jalousie, de la colère, de la vengeance, de l'égoïsme et de la peur, il conduit à des crimes ou à des actions honteuses. Dans toutes ces diverses circonstances où l'homme

agit sous l'empire de l'instinct et sans que sa raison intervienne par un choix éclairé et une volonté libre, il faudrait donc, selon la doctrine qui fait de Dieu le principe universel de tous les instincts, lui attribuer tous les actes spontanés de l'homme. Où cette fausse doctrine ne conduit-elle pas en morale? Si Dieu est le principe des actions instinctives, pour que l'homme soit libre, il faut admettre qu'il y a en lui deux êtres, d'abord un Dieu à plusieurs mains qui le pousse en sens divers et opposés, et puis l'âme qui doit résister à Dieu, le combattre et le vaincre, lorsqu'il lui plaît de tenter sa créature, quoiqu'elle soit plus faible que lui. Poursuivons jusque dans les symbôles obscurs de la théologie les conséquences de cette hypothèse qui attribue les impulsions instinctives à un Dieu personnel. Comme il devient impossible, en faisant de Dieu le principe de tous les actes instinctifs des êtres animés, d'accorder cette théorie avec le système moral que l'on fonde sur son existence comme source de tout bien, puisque Dieu serait lui-même l'origine de tous les mauvais instincts, de tous les penchants vicieux, il faut de nouvelles fictions pour étayer les premières, et un seul personnage surnaturel ne suffisant plus pour expliquer les faits, dans cette doctrine où toute action

se personnifie dans une cause mythologique, après avoir séparé le mal du bien, il y a nécessité de créer avec le secours de l'imagination un nouvel acteur, un second personnage qui soit la source de tous les mauvais penchants, l'instigateur de toutes les mauvaises actions. Alors le démon ou l'esprit du mal entre en scène et vient jouer son rôle dans le drame de la vie humaine. L'homme, à propos de qui toutes ces inventions sont faites, et qui est le principal objet de la lutte qui s'établit entre Dieu et le Diable, devient le point de mire et le rendez-vous de tous les êtres surnaturels qui se disputent sa possession. Il y a en lui Dieu et le Diable ou leurs agents inférieurs, les bons et les mauvais esprits pour causes de ses bons ou de ses mauvais penchants, les uns qui le poussent à droite, les autres à gauche, et puis son âme qui doit suivre ou combattre les inspirations contraires qu'ils lui donnent. Mais, dans ce conflit, où il est choisi pour champ de bataille des êtres surnaturels, l'homme, inférieur à ces puissances qui se disputent sa possession, est toujours traité en pays conquis et paie les frais de la guerre, comme il arrive aux petits, lorsque les grands se plaisent à guerroyer.

Nous ne croyons pas nécessaire de nous ar-

rêter plus long-temps à refuter ces fictions qui, pour tous les esprits sérieux, ne sont plus que de la pure mythologie. Ce n'est point dans l'existence des fantômes de l'imagination qu'il faut aller chercher la solution des phénomènes que présente la lutte des instincts de l'homme contre sa raison. Il est impossible de fonder sur de pareilles fictions un système moral qui ait l'ombre de raison et de justice, et d'y trouver une basé légitime à la responsabilité humaine. La science des causes, la science de l'homme, la science des êtres inférieurs à l'homme ne sont point là; il n'y a qu'une seule science qui est une, comme la cause universelle, et dont la base est dans l'unité de cette même cause.

Pour comprendre les différences que l'on observe entre les êtres qui constituent l'univers, pour expliquer la diversité de leurs instincts, les conflits de leurs facultés, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des fictions et à l'intervention d'êtres surnaturels qui n'existent que dans l'imagination. Avec des êtres surnaturels, il n'y a d'unité ni dans la science, ni dans l'univers, ni dans l'homme, et l'on arrive à la confusion la plus complète.

La première et la dernière condition de la science, c'est la reconnaissance de l'unité dans

la cause; cette base étant donnée, et la loi d'association de ses éléments, en vertu de laquelle la cause est cause, étant également donnée, le problême de la différence qui existe entre les êtres divers, entre l'animal et l'homme, celui des luttes qui ont lieu entre les instincts de l'homme et sa raison, sont des problêmes dont la solution n'est point dans la différence essentielle de leurs principes constitutifs, dans l'action sur eux des êtres surnaturels, mais dans la différence de leur organisation. Les mêmes éléments, les mêmes causes forment tous les êtres, elles sont toutes égales en puissance virtuelle, mais leur mode de manifestation varie selon leurs associations diverses. Le principe de la vie est le même chez l'animal que chez l'homme. Chez l'un comme chez l'autre, l'instinct est une manifestation de la science immédiate et de l'activité spontanée des éléments dont ils sont formés. La faculté de sentir, celle de raisonner, celle de juger, de vouloir, sont, chez l'animal comme chez l'homme, des modes d'activité, en rapport proportionnel avec la perfection plus ou moins grande de leur organisation.

L'homme n'est donc point un être à part dans la création, il n'y a point un abîme infini entre lui et les autres êtres. Le préjugé qui refuse aux

animaux les facultés et les sentiments qui les rapprochent de l'homme, en l'accoutumant à les traiter sans pitié, réagit sur lui-même et le rend barbare envers ses semblables.

Enfin, ce n'est pas par l'absence de la faculté de raisonner qu'il faut distinguer l'animal de l'homme, car cette distinction est fausse et contraire aux faits : évidemment l'animal raisonne. Cette faculté lui est aussi nécessaire qu'à l'homme, mais il n'en jouit que dans une proportion moindre, en raison de la position qu'il occupe dans l'échelle hiérarchique des êtres. La différence qui sépare l'animal de l'homme est dans la forme supérieure de ce dernier, dans les instincts spéciaux qui se manifestent en lui, dans les facultés plus étendues qu'il possède en raison de son organisation plus perfectionnée; elle est enfin dans la mission spéciale qu'il est destiné à remplir dans le monde, et avec laquelle ses instincts, ses facultés, son organisation, sont dans un rapport parfait.

Dans le chapitre suivant, nous parlerons de la destinée spéciale de l'homme dont le secret se révèle à lui tout à la fois par sa forme, ses instincts et ses facultés. Cette destinée est le titre incontestable de sa supériorité, et le place à la tête de toutes les créatures, sans cependant

l'isoler dans la création, dans ce tout harmonique dont il est appelé à comprendre les causes, à connaître les rapports, à contempler les merveilles.

LIVRE SIXIÈME.

CHAPITRE Ier.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME COMME ÊTRE INTELLIGENT.

Qu'est-ce que l'homme? Quelle est sa destinée dans le monde, comme être intelligent? Telle est la formidable question à laquelle nous nous proposons de répondre dans ce chapitre.

Lorsque l'homme se considère lui-même et qu'il se compare aux autres êtres organisés et vivants qui constituent le règne animal, il ne tarde pas à découvrir les différences qui existent entre eux et lui, sous le rapport de son organisation physique, et à se placer, rien que par la perfection de sa forme, à la tête de la création.

Son attitude naturelle est celle du commandement, il n'est pas courbé vers le sol, il marche en maître sur la terre, il porte sans efforts ses regards vers tous les points de l'horizon et il embrasse d'un seul coup d'œil l'immensité des cieux. Les organes de ses sens sont admirable-

ment disposés pour le mettre en communication avec tout ce qui l'entoure; il a dans ses mains des instruments d'une perfection admirable pour exécuter une multitude infinie de travaux et pour se créer par leur secours d'ingénieuses machines qui ajoutent à la puissance de ses organes naturels. Non-seulement, par sa forme extérieure, l'homme se distingue des autres animaux, et cette forme est déjà pour lui le premier indice d'une destination particulière, mais il s'en distingue encore par des instincts spéciaux et par des facultés supérieures en rapport avec ses instincts.

Lors donc que l'homme cherche à découvrir quel est le but de ses puissantes facultés intellectuelles, indépendamment de l'usage qu'il en fait pour la satisfaction des mille besoins de son existence physique, il ne tarde pas à reconnaître et à juger qu'il a dans le monde une haute fonction à remplir, qu'il n'est pas né uniquement pour vivre, se repaître et se reproduire instinctinctivement, comme le font les autres êtres que leur organisation, leurs instincts, leurs facultés placent au-dessous de lui, dans l'échelle de la création.

Au-delà de ses besoins physiques et de leur satisfaction, il y a en lui un désir spécial qui

l'entraîne, qui le pousse à la découverte des choses cachées. Il ne s'arrête pas à la contemplation superficielle de l'univers et à l'admiration qu'excite en lui ce magnifique et sublime spectacle, il a besoin de savoir la raison de tout ce qui existe, et c'est un tourment pour lui que de l'ignorer.

Cet instinct fatal de la science, qui ne lui laisse pas de repos, est la première révélation de sa destinée, il est la voix prophétique qui lui annonce sa mission supérieure.

Chez les animaux qui se rapprochent le plus de l'homme, par leur organisation, il y a comme un germe de cet instinct dans leur curiosité naturelle, mais ce germe ne se développe pas et il s'arrête avec leurs facultés intellectuelles dans les limites de leur organisation (qui sont aussi les limites de leur destinée) à l'acquisition d'une certaine somme de connaissances nécessaires à leur conservation. Ils n'ont qu'une industrie limitée et stationnaire, ils ne possèdent pas, comme l'homme, les ressources de l'art que celui-ci doit à des organes plus perfectionnés, à des facultés intellectuelles plus étendues, à un instinct spécial qui les met en jeu. Leur faculté de raisonner ne s'applique, comme nous l'avons vu, qu'à un petit nombre de faits dont ils per-

çoivent et jugent les rapports. Ils n'ont pas, du moins aucun fait ne le révèle, le pouvoir de représenter leurs idées par des signes de convention, moyen artificiel sans lequel il serait impossible à l'homme de rassembler dans une même idée générale plusieurs idées et d'exprimer par un seul signe une multitude de phénomènes semblables ou différents. Cet artifice, qui lui permet de raisonner sur des idées générales et abstraites, est nécessaire pour le conduire à la connaissance des lois qui régissent les phénomènes de l'univers et à la découverte de leurs causes.

C'est donc dans ces facultés supérieures et particulières à l'homme, c'est dans ce désir insatiable de savoir qui le tourmente, c'est principalement dans la faculté de raisonner qui reçoit de ce désir son impulsion fatale, c'est dans cette faculté qui n'a point de limites en ce qui regarde les choses contingentes, et qui ne s'arrête que là où elle n'a plus lieu de s'exercer, c'est-à-dire en présence des causes premières, que se trouve l'authentique révélation de la destinée de l'homme. C'est avec le désir de la science que toutes ses facultés intellectuelles sont le plus spécialement en rapport; il est le principe excitateur, l'agent le plus actif de sa perfectibilité, il domine

toutes ses facultés, il les met en œuvre, il les réunit et les fait converger vers leur but final, et lorsqu'elles s'en détournent, il les y ramène. Il est enfin le lien qui unit harmoniquement entre elles toutes les facultés de l'homme considéré comme être intelligent, libre, moral et social; de plus il unit l'homme lui-même au monde entier, à sa cause mystérieuse, dont la connaissance est l'objet suprême de ce désir. Il est tellement le sceau et la marque de la destinée de l'homme, qu'il le suit et l'accompagne dans toutes les phases de son existence, il agite l'enfant et le vieillard, et lorsque l'homme meurt, il emporte en quelque sorte ce désir dans la tombe avec l'espoir d'y obtenir la solution du problême qu'il a cherchée pendant sa vie.

Nous n'insisterons pas plus long-temps sur ces faits qui ont servi de base légitime à la raison, pour conclure que la destinée de l'homme est de contempler la création et de s'élever de la contemplation de cette œuvre sublime à la connaissance de sa cause. Tous les systèmes de philosophie et toutes les doctrines théologiques sont d'accord sur ce point. Mais il ne suffit pas d'avoir reconnu cette vérité première, d'une manière générale, il faut en connaître la raison; il faut pouvoir expliquer l'existence de l'homme

et la nécessité de sa mission, par la nature même des causes de l'univers et la sienne propre, et rattacher cette existence et cette mission au système général de la création.

Nous le disons avec une pleine et entière conviction, avec cette foi que donnent la certitude et l'évidence d'une vérité démontrée, c'est dans notre théorie seule qu'il est possible de trouver la solution de ce problème et de donner sans contradiction, sans obscurité, la raison de l'existence de l'homme et de sa mission comme être intelligent. Car l'un et l'autre de ces deux faits ne sont que des corollaires de l'existence même de la cause universelle, de sa constitution, de ses attributs, de son mode de manifestation, de ses lois.

Pour arriver à cette démonstration, il est indispensable que nous conduisions encore notre lecteur dans la région des vérités métaphysiques; c'est une nécessité du sujet que nous allons traiter, car c'est dans cet ordre de vérité seul qu'il est possible de trouver la raison première de toutes choses.

Tout en réservant donc au désir instinctif de l'homme pour la science, à la supériorité de son organisation physique et aux facultés qui lui correspondent, leur valeur comme révélation première et comme preuves de sa destinée, c'est dans

un ordre de vérités plus élevées que nous irons chercher les raisons décisives et métaphysiques de sa haute mission. C'est par ce genre de preuves qu'il nous sera possible de lui en faire comprendre à la fois l'étendue et les limites, et que nous pourrons aussi lui faire mieux concevoir le rapport de ses instincts, de ses facultés, de sa forme corporelle avec la fonction qu'il est appelé à remplir dans le système de la création dont il fait partie.

La raison fondamentale de l'existence de l'homme et de sa destinée comme être intelligent, se présente à nous comme une de ces nécessités relatives qui prennent leur source dans la nature des causes premières elles-mêmes, et qui lient l'ordre des choses éternelles à l'ordre des faits contingents, le fini à l'infini, la créature au créateur.

La constitution de la cause universelle étant donnée, l'association de ses éléments sous toutes les formes étant également donnée comme la loi de sa causalité, comme le seul et unique moyen de manifestation de tous ses attributs, selon ces données, la cause infinie, toute-puissante, est, ainsi que nous l'avons déjà exposé, employée tout entière, dans son œuvre, l'univers. Elle est la substance même de l'univers ; elle est sa cause,

il est son effet, cause et effet identifiés l'un avec l'autre ; cause qui ne peut être abstraite de son effet sans cesser d'être cause, effet qui ne peut être abstrait de sa cause, sans cesser d'exister. Or, s'il est métaphysiquement vrai, comme nous l'avons déjà démontré, que cette cause, dans son infinité absolue, ne peut se connaître, parce qu'elle n'a pas en elle-même un second terme qui lui soit égal, qui la réfléchisse et qui produise en elle une image, une idée adéquate à elle-même, car deux êtres substantiellement infinis et coexistants sont impossibles et contradictoires, la même impuissance logique accompagne la cause dans son état d'identification et d'union éternelle et nécessaire avec son effet. Cette condition de l'identification de la cause avec son effet étant éternelle, absolue, il est logiquement impossible que la cause, qui ne peut jamais s'abstraire de l'univers, puisse contempler et connaître son œuvre dans son infinité, puisqu'elle y est contenue tout entière, puisqu'elle est identifiée avec lui, qu'elle est lui et qu'il est elle sous sa forme phénoménale, et que tous deux indissolublement unis ne font substantiellement qu'un seul et même tout infini, dont aucune partie ne peut être retranchée ou divisée. De cette nécessité absolue, éternelle, une fois reconnue, ne résulte-t-il pas cette autre

nécessité relative que, dans ce tout infini, dans cet univers, effet identifié avec sa cause et formé de la substance de cette même cause qui ne peut s'abstraire de lui, n'est-il pas nécessaire, disons-nous, que, dans ce tout infini, éternellement incapable d'être objectif à lui-même, et de se contempler dans son infinité absolue, il y ait une partie de ce tout qui, sous une forme spéciale, soit le miroir où vienne se peindre l'œuvre de la création, où la cause vienne se réfléchir et prendre conscience d'elle-même et de son œuvre? Ce premier point accordé : n'est-il pas encore nécessaire que cet être soit, sous une forme spéciale, doué d'une organisation et de facultés telles qu'il puisse être à la fois en rapport avec la cause et avec l'effet, et que, pour les connaître, il soit un comme elle et lui, et harmonisé avec elle et lui. Or, cet être, dont la nécessité relative est ainsi démontrée métaphysiquement par la nature même de la cause, par ses lois, par son identification éternelle, absolue avec l'univers, qui est sa propre manifestation, cet être, que nous appellerons un être fatal, selon la définition première que nous avons donnée de ce mot, c'est l'homme (*). C'est dans l'homme, dans ce

(*) Les idées que nous exposons ici sur l'impersonnalité de la

chef-d'œuvre de sa science immédiate et de sa puissance, qu'une partie de la cause universelle, impersonnelle dans sa condition de cause nécessaire et infinie, vient s'incarner et se personnifier sous une forme qui lui permet de devenir intelligente, de se réfléchir, de se connaître elle-même et de contempler son ouvrage par le merveilleux phénomène de l'idée. En l'absence de l'homme, l'œuvre sublime de la création, nécessairement, nous dirons aveuglement exécutée par la cause première, en vertu de ses attributs virtuels, serait inconnue d'elle-même. Il est l'organe intellectuel, le cerveau du monde, l'œil qui le voit, le foyer qui le réfléchit, il est, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, le livre vivant où toutes les merveilles de la création sont représentées, où l'histoire du monde est écrite par le

cause éternelle et infinie, et sur la nécessité où elle est de se personnifier dans l'homme pour se connaître elle-même, ont été, depuis un certain nombre d'années, professées en Allemagne par Schelling et par son disciple Hegel. Les ouvrages de ces deux philosophes n'ayant point été, à notre connaissance, traduits en français, ce que nous avons pu savoir de leurs doctrines ne nous a été révélé que par des commentaires que nous avons lus récemment dans des articles de revues, et lorsque déjà nos idées étaient arrêtées depuis long-temps sur ce point important. Nous nous empressons cependant de rendre ici, aux auteurs de cette découverte dans la science philosophique, l'honneur qui leur appartient; nous ne réclamons que le mérite d'être arrivé après eux et par un autre chemin sur le même terrain.

monde lui-même. Ce livre vivant, intelligent, par l'admirable artifice de son organisation et la puissance virtuelle de la substance dont il est composé, possède la propriété de se lire lui-même. C'est cette propriété qu'exprime si bien le mot si profondément vrai, si savamment composé, d'intelligence, qui veut dire : lire en soi *intus legere*, mot si profond, si vrai, si complet, que, pour celui qui en comprend la signification, il renferme la science tout entière de l'homme et affirme ce qu'il est, c'est-à-dire, le sujet de la connaissance, l'être qui voit, qui lit en soi toutes choses.

Ainsi donc, dans l'ordre des vérités métaphysiques les plus élevées, l'homme, en tant qu'il est le sujet de la connaissance, a pour raison de son existence une nécessité relative. Sa présence dans l'univers n'est point l'effet d'un caprice ; il est créé, il existe, en vertu d'une nécessité essentiellement rationnelle, il est un être contingent et en même temps fatal que la cause universelle, inobjective à elle-même dans son infinité, doit produire de sa propre substance, pour que son œuvre ne soit pas ignorée d'elle et qu'elle puisse se connaître.

La création de l'homme couronne et complète l'œuvre de l'univers. Indépendamment de la loi

de progrès en vertu de laquelle il a dû naître le dernier, comme nous l'avons déjà vu, en raison de sa destination, comme être intelligent, il n'a pu être créé avant que tout ne fût fait; il a fallu que le monde existât pour qu'il vînt se réfléchir en lui et que, par le phénomène de l'idée, cette merveilleuse image des choses générée en lui par une sorte d'incubation de l'univers, il pût le contempler et le connaître.

La fonction de l'homme dans l'univers, comme être intelligent, étant ainsi déterminée par une raison métaphysique déduite de la nature même de la cause qui ne peut être à la fois, dans son infinité absolue, le sujet et l'objet de la connaissance réfléchie d'elle-même, il nous reste à démontrer que cette fonction doit s'accomplir dans des conditions physiques, telles que celles dans lesquelles l'homme existe.

En effet, la cause universelle ne se manifestant comme cause que par la forme, c'est-à-dire, par la variété infinie des êtres corporels qui composent l'univers, pour que l'être privilégié, dont la mission est de connaître la cause par ses effets, puisse remplir sa destinée, il faut qu'il ait lui-même une forme corporelle. Quelques mots vont rendre cette vérité plus sensible.

Que l'on suppose pour un instant les éléments

de la cause universelle réduits, par la suspension de la loi d'association, à n'être plus qu'une substance éthérée à laquelle, dans cet état, on ne pourrait donner ni le nom d'esprit, ni le nom de matière, puisqu'elle ne manifesterait aucun de ses attributs, et n'offrirait, dans son étendue infinie, aucune forme, aucune action, aucun rapport, aucun terme de comparaison; que l'on suppose également tous les éléments constitutifs de l'homme réduits au même état et volatilisés dans l'espace, y aurait-il, nous le demandons, dans cette existence métaphysique de la cause universelle, les deux termes corrélatifs et nécessaires de la science réfléchie? Evidemment non! Métaphysiquement, l'être infini existerait en tant que substance, il serait éternel, incréé, indestructible, il contiendrait en soi tous les éléments des êtres possibles, il posséderait même tous les attributs nécessaires à la création de l'univers et de l'homme, tels que l'étendue, la science, la puissance, mais ces attributs n'étant pas mis en action resteraient à l'état latent, ils ne seraient que des forces inertes qui, ne produisant rien, ne pourraient être ni connues, ni distinguées les unes des autres, et seraient, en tant que causes, aussi bien que la substance à laquelle ils appartiendraient, comme s'ils n'étaient pas.

Dans le sein de cette substance éternelle, infinie, qui, en l'absence de toute association de ses éléments, serait quelque chose de semblable au vide et au néant, et ne pourrait être conçue par la raison que comme une espèce d'Océan sans limites, sans surface et sans fond, où pas une vague ne serait soulevée, pas une goutte détachée, pas un atôme en relation active avec un autre atôme, où il n'y aurait pas un mouvement, pas un bruit, pas une lumière, pas une ombre, où pas une forme n'existerait, où il n'y aurait pas même une vapeur, si légère qu'elle fût, qui flottât dans l'espace, dans le sein de cette nuit, de ce silence, de ce vide, où seraient le sujet et l'objet de l'idée? Et comment y concevrait-on, en l'absence de tout phénomène, en l'absence des êtres corporels, distingués les uns des autres par leur forme, par leurs propriétés, par leurs actions, les conditions de la science réfléchie? Nécessairement, pour que ces conditions se réalisent, il faut qu'une partie des éléments de la substance cause, en s'associant sous toutes sortes de formes, produise le phénomène de l'univers, et qu'une autre partie des éléments de cette même cause s'incarne et se fasse homme. Alors, dans le sein de l'immensité, sous la forme de l'univers et sous celle de l'homme, il y a les

deux termes obligés de la science réfléchie, l'objet et le sujet de l'idée. Le monde et l'homme harmoniquement unis, physiquement par leurs formes corrélatives, métaphysiquement par leur cause commune et identique, ne sont ainsi, pour la raison, qu'une manifestation complète de l'être universel et infini, se révélant sous la condition de la forme de l'univers, sans laquelle il ne serait point cause, et se réfléchissant dans une partie de lui-même, sous une forme spéciale où, en se limitant, il se personnifie.

En dernière analyse, le problème de l'existence et de la destinée de l'homme, comme être intelligent, se résout par la nécessité logique où se trouve la cause unique de produire de sa propre substance un être qui contemple la création aveuglement exécutée par elle, et dans lequel elle vient prendre une connaissance réfléchie d'elle-même et de son œuvre.

Quant à la forme corporelle de l'homme, elle est une condition indispensable de sa fonction comme être intelligent, et la même loi qui impose à la substance universelle l'obligation de se manifester sous la forme corporelle pour être cause, lui impose l'obligation de s'incarner également sous une forme finie et matérielle, pour se mettre en rapport avec l'univers qui la révèle,

tence comme être intelligent sous une forme corporelle est en harmonie parfaite avec le système du monde, avec la nature de la cause universelle, ses attributs, ses lois, son mode unique de manifestation par l'association de ses éléments. Cette solution, dans les termes où nous l'avons donnée, est tirée sans effort des entrailles mêmes de notre théorie, elle est une véritable révélation obtenue par la raison au sujet de cette profonde énigme dont elle cherche depuis si long-temps le mot, sous l'impulsion fatale de l'instinct de la science qui lui en ouvre le chemin, qui l'y précipite, qui la force à y marcher jusqu'à ce qu'elle ait atteint son but.

Du point de vue où nous nous sommes élevé par l'exercice libre de nos facultés et avec la confiance que la raison nous donne elle-même dans son droit et dans sa mission, une immense lumière se répand autour de nous et le flambeau de la vérité dissipe les ténèbres que l'erreur et la superstition ont accumulées autour de cette question formidable de la destinée de l'homme. Cette vue si nette et si précise de ses rapports avec l'univers fait disparaître des avenues du temple de la vérité tous les fantômes surnaturels, toutes les fictions qui ont effrayé l'homme, l'ont détourné de sa véritable voie et lui ont fait un

crime de vouloir se servir de sa raison pour atteindre le but vers lequel l'entraîne son irrésistible instinct de savoir.

Dans cette explication conséquente sur tous les points, on ne se heurte pas à chaque instant contre des mystères, des absurdités, des contradictions, comme on le fait lorsqu'on s'engage dans les théories des spiritualistes ou dans les dogmes des théologiens. La cause de l'univers n'est plus, comme dans le système des spiritualistes, un être abstrait placé en dehors de l'univers dans une région inconnue, un être qui ne peut se manifester par la forme dans aucun lieu de l'espace, puisque cet être n'a pas d'étendue; elle n'est plus un être personnel, infini, qui, s'il existait, rendrait impossible la réalisation de toutes les personnes finies, puisqu'il les absorberait toutes dans sa personnalité infinie. Mais elle est une substance véritablement cause de l'univers par ses attributs, qui lui permettent de se manifester phénoménalement sous toutes les formes et de se personnifier dans l'une d'elles pour réaliser les conditions de la science réfléchie et se connaître par ses œuvres.

D'un autre côté, ses attributs virtuels séparés de celui de l'étendue, qui ne lui est pas moins nécessaire que les autres, ne sont plus mytholo-

giquement personnifiés comme dans les dogmes des théologiens, la science n'est plus une personne, la puissance n'est plus une personne. Il n'y a plus possibilité de faire intervenir surnaturellement dans le monde la cause tout entière, sous une forme finie et limitée qui la contienne substantiellement, ce qui est absurde; il n'y a plus d'homme qui puisse être individuellement Dieu. Sous ce nom symbolique, mais dégagé pour nous de toute idée superstitieuse, la cause est en réalité présente partout, en tous lieux, elle est en toutes choses, mais elle n'est substantiellement dans chacune d'elles qu'en partie, elle n'est tout entière que dans le tout, et lorsqu'elle se réfléchit, se considère et se comprend dans une partie d'elle-même, ce n'est que d'une manière phénoménale et par le moyen de l'idée.

Ces vérités sont si claires, si positives, si rationnelles, que nous ne devrions pas nous inquiéter de certaines objections qu'on ne manquera pas d'essayer contre la solution que nous avons donnée sur la fonction de l'homme et la nécessité relative de son existence. Mais, comme nous ne voulons pas qu'on nous accuse de les éviter, nous allons poser nous-mêmes les plus fortes de ces objections et y répondre.

La première, la plus métaphysique de toutes, est celle des théologiens chrétiens qui, distinguant, dans la personnification mythologique qu'ils font de la cause universelle et de ses attributs, trois personnes différentes, peuvent nous dire, en s'appuyant sur leur dogme, que l'existence de l'homme n'est pas nécessaire pour le but que nous lui donnons, puisque Dieu est un et triple à la fois et qu'il a par conséquent en lui-même un sujet qui le contemple et qui le connaît éternellement, lequel sujet est son fils, le verbe éternellement engendré en lui, éternellement uni à lui par un troisième terme, l'Esprit saint, qui, procédant de tous les deux, est Dieu comme eux, éternel et infini comme eux.

En répondant à cette objection, nous aurons répondu à toutes celles des philosophes spiritualistes : car le symbole chrétien est le résumé le plus complet, la plus haute synthèse de leurs conceptions sur la nature de Dieu.

Sans entrer ici dans les contradictions et les impossibilités logiques qui sont inhérentes à ce symbole, lorsqu'on le prend à la lettre comme la foi l'enseigne et le commande, et que l'on accepte, pour des êtres véritables, pour des êtres distincts et substantiels, les idées générales qu'il

représente, nous répondrons purement et simplement, que si l'objection, basée sur le dogme symbolique de la trinité chrétienne, dogme que nous nous réservons d'analyser plus tard et de réduire à sa juste valeur en même temps que les autres symboles, était fondée en raison et en vérité, et que si la cause universelle, que nous continuerons d'appeler Dieu, avait en elle-même dans son entité abstraite, en l'absence de l'univers, en l'absence de sa manifestation par ses effets, le moyen de se connaître, de se contempler éternellement, il n'y aurait plus de motif intelligible à donner de la création en général et de la création de l'homme en particulier. En effet, avec un Dieu constitué de telle sorte qu'il puisse se contempler, se connaître éternellement, avec un Dieu qui ne serait pas une cause nécessaire du monde, l'existence de ce monde et celle de l'homme seraient inutiles; alors, la création n'aurait plus rien de rationnel, parce qu'elle n'aurait plus rien de nécessaire; elle tomberait, avec toutes ses contradictions et ses funestes résultats que nous avons déjà signalés, dans le domaine du caprice, de l'impossible et de l'absurde. Cette doctrine peut convenir, il est vrai, pour servir de base à la superstition, mais elle

n'a évidemment rien de commun avec la raison, ni avec la vraie science.

Aprés avoir réfuté l'objection des théologiens chrétiens par cet unique argument, que l'existence de l'homme serait sans raison si leur doctrine était non pas un symbole mythologique, mais une réalité positive, nous ne pensons pas qu'il soit utile de rien ajouter à cette réfutation et nous aborderons une objection plus sérieuse, que l'on pourra nous opposer en s'appuyant sur les données de notre propre système.

Cette objection la voici :

Comment, nous dira-t-on, pouvez-vous sans contradiction admettre que la cause universelle, que vous supposez agir sans savoir qu'elle agit, sans avoir la conscience d'elle-même, puisse produire, de ses éléments inintelligents et *inconscients* comme elle, des êtres qui se connaissent eux-mêmes et qui de plus connaissent cette cause et ses œuvres. N'y a-t-il pas là un défaut évident de rapport entre la nature de la cause et celle de l'effet? l'homme par ce pouvoir n'est-il pas supérieur à sa cause, et ne violez-vous pas vous-même, par une semblable affirmation cet axiôme que vous avez invoqué dès votre début ; *les conséquences sont de même nature que leur principe;* en d'autres termes,

les effets ne peuvent pas être supérieurs à leurs causes.

Cette objection, nous la posons dans toute sa force et nous l'acceptons comme devant ruiner radicalement notre théorie, si nous la trouvons insoluble selon les prémisses que nous avons établies. Mais il n'en est pas ainsi, et rien ne sera plus facile que de la résoudre et de faire disparaître par quelques explications l'apparente contradiction qui résulte des termes dans lesquels elle est posée. Il suffira pour cela de nous reporter à la distinction que nous avons faite dans le chapitre III, du livre 5ᵉ, entre la science immédiate et nécessaire qui est l'attribut de la cause, et la science médiate, secondaire et réfléchie, qui est l'attribut de l'homme.

La science nécessaire, attribut de la cause première, quelle que soit d'ailleurs la constitution de cette cause, ne peuvant être conçue par la raison que comme une science immédiate, inapprise, qui existe sans la condition de l'expérience et du raisonnement, et n'a pas besoin, pour être, du phénomène de l'idée, est-elle en réalité inférieure à la science médiate, adventice et conditionnelle de l'homme? en d'autres termes la cause qui a formé l'homme de sa propre substance et avec le concours de

ses attributs, parmi lesquels il faut compter en première ligne la science immédiate qui la caractérise, a-t-elle produit réellement un être supérieur à elle-même? Evidemment non. Car, en fait, les deux sciences étant données pour être comparées, la science de la cause créatrice est incontestablement supérieure à celle de l'homme, par cela seul qu'elle a produit l'homme, le plus sublime de ses ouvrages. Or, ce que la science immédiate de la cause a fait, l'homme ne peut le faire; il ne peut avec sa science réfléchie, avec sa science secondaire produire artificiellement un homme. S'il reproduit un être semblable à lui, ce n'est point en vertu de sa science réfléchie, c'est en vertu de son instinct qui est en lui-même la manifestation de la science immédiate, inapprise et spontanée des éléments de la cause dont il est formé. Tout le pouvoir de sa science apprise et réfléchie, comme nous l'avons déjà dit, ne peut produire que des imitations, que des images mortes de ce qui est, et de ce qui vit, et dans ses créations artificielles, l'homme ne peut qu'emprunter à la puissance des causes premières, les forces dont il se sert, en se conformant aux lois immuables qui les régissent.

A la juger par ses œuvres, bien qu'elle

soit réfléchie et qu'elle agisse avec la connaissance de ce qu'elle fait, la science humaine n'est donc pas supérieure à la science inconsciente d'elle-même et immédiate de la cause; l'homme n'est donc pas en réalité un être supérieur à son principe.

Ce premier point jugé, si nous rentrons maintenant dans l'application de la théorie que nous avons exposée sur la constitution de la cause, ses attributs, ses lois, son mode de manifestation nécessaire et universelle, est-il donc illogique et contraire aux données admises, et nous dirons plus, métaphysiquement et physiquement prouvées par nous, d'avancer que la cause universelle, qui, si on la considère en l'absence de toutes ses manifestations et dans un état de repos ou de non cause, n'a plus que des attributs virtuels, des attributs latents, au nombre desquels se trouve celui de la science endormi comme tous les autres, est-il illogique d'avancer que cette cause, qui est nécessitée d'agir, de mettre en œuvre ses attributs, de créer le monde pour manifester sa causalité, est également nécessitée de créer, sous peine de rester dans une ignorance éternelle d'elle-même, un être destiné à la contempler dans son œuvre et à la connaître? Evidemment non.

Mais par cela même que cet être formé de sa propre substance est le miroir vivant, le foyer intellectuel où la cause se réfléchit, est-il en réalité quelque chose de supérieur à elle-même ? Nous répondrons encore : évidemment non; l'effet, ici, n'est point non plus supérieur à sa cause, puisque la science de cet être effet, qui est l'homme, n'est qu'un reflet, une conséquence de de la science première et immédiate qui a produit l'homme et le monde. Si merveilleux que paraissent à l'homme lui-même les phénomènes de son intelligence, ils n'ont donc rien qui surpasse la puissance de leur cause. Lorsque d'ailleurs on les considère dans leurs conditions relatives d'existence, et lorsque l'on s'assure que, pour qu'ils soient produits dans l'homme, il faut l'intervention de la cause universelle, et que la science dont il est si fier ne lui appartient pas en propre, qu'elle n'émane pas uniquement de lui, mais qu'il la reçoit médiatement et ne peut que la réfléchir, il est encore plus évident que l'homme comme être intelligent n'est point un effet supérieur à sa cause. Quelle que soit donc la supériorité que lui donne, à l'égard des autres êtres, la fonction qu'il remplit dans l'univers, la science qu'il acquiert conditionnellement ne peut jamais être placée au-des-

sus de la science immédiate de sa cause, puisqu'elle n'est qu'un rayon réfléchi de cette science.

En dernière analyse, l'homme considéré dans la substance de son être, dans sa forme corporelle, dans ses facultés, dans ses fonctions d'être intelligent, étant, dans la théorie que nous avons exposée, une incarnation passagère d'une partie de la substance éternelle qui, sous cette forme, prend connaissance d'elle-même et de son œuvre, il n'est pas possible de dire que l'homme soit supérieur à sa cause, puisqu'elle est immanente en lui, puisqu'il est une partie d'elle-même, sous une forme spéciale harmonisée avec la création, et dans laquelle la cause, après avoir produit le monde, selon ses lois nécessaires, se révèle à elle-même par les phénomènes de l'idée, seul et unique moyen qu'elle ait de se connaître.

Nous n'avons pas encore épuisé les objections qui peuvent nous être faites contre la solution que nous avons donnée de la destinée de l'homme.

Vous prétendez, nous dira-t-on, que la cause universelle, qui est impersonnelle et ne peut se connaître, parce qu'elle ne peut être objective à elle-même dans son infinité, est forcée de créer d'une partie de sa propre substance un

être contingent qui, sous une forme organique, soit le foyer de la science réfléchie qu'elle ne possède pas dans sa condition de cause, et cela sous peine de s'ignorer elle-même et d'ignorer les merveilles du monde qu'elle produit, en vertu de ses attributs nécessaires. Mais, si nous vous accordons, comme raison de l'existence de l'homme, cette nécessité relative, comment, dans votre théorie, cet être, qui est une incarnation passagère et contingente d'une partie de la substance éternelle et qui n'occupe qu'un point dans l'espace et dans le temps, pourra-t-il prendre connaissance de l'œuvre universelle que vous supposez infinie en étendue et en durée? Attendu qu'il ne peut évidemment, sous sa forme limitée, être présent partout et prendre connaissance de toutes les merveilles qui existent simultanément dans l'univers, ne faut-il pas, en vertu des prémisses que vous avez posées, que la vie de l'homme ne soit point bornée au temps présent, et qu'une série d'existences successives lui soit réservée pour qu'il puisse accomplir la mission que vous lui donnez, et satisfaire le désir insatiable de science que vous regardez vous-même comme la révélation authentique et incontestable de sa destinée? Ne serez-vous pas obligé, pour satisfaire à cette nécessité, de reconnaître,

contrairement à la doctrine que vous avez avancée précédemment, que l'homme est immortel, et que son existence doit se prolonger infiniment? Car, sans cette condition, l'œuvre de l'univers, dans les termes de votre hypothèse, ne serait pas connue de sa cause, le phénomène de la science réfléchie ne serait pas intégralement réalisé et le désir infini de science, qui est la révélation de sa destinée, serait un oracle trompeur en contradiction avec l'existence limitée de l'homme.

En proposant cette objection dont les éléments sont pris dans les données de notre propre système, et qui semble nous mettre en contradiction flagrante avec nous-mêmes, relativement à la négation de la vie éternelle pour l'homme, personne, sans doute, ne nous reprochera de fuir devant les difficultés et de les présenter d'une manière oblique pour les tourner et éviter d'y répondre; mais nous ne craignons pas de les exposer avec toute la franchise et toute la netteté possibles : car il n'y a pas d'objection insoluble lorsqu'on est dans la vérité.

Comme cette objection est complexe et qu'elle est basée à la fois sur le désir de la science et sur la supposition que l'homme est le seul être intelligent qui existe dans l'univers, il faut

examiner d'abord si cette dernière prétention de sa part est légitime. Lorsque cette question sera résolue, nous examinerons ensuite si le désir insatiable que l'homme a de la science est un fondement suffisant pour conclure qu'il doit être satisfait dans une mesure illimitée.

Sur le premier point, et en ce qui concerne la prétention de l'homme à être le seul être intelligent, le seul foyer de la science qui soit dans l'univers, pour nous comme pour nos adversaires, il est incontestable que l'homme, sous sa forme corporelle, que nous avons démontrée nécessaire à l'exercice de ses fonctions comme être intelligent, ne peut connaître l'œuvre infinie de l'univers dans tous ses détails, et que pendant son existence sur la terre, sur ce point de l'espace où sa vie s'accomplit dans des conditions limitées, selon les lois générales qui le font naître, progresser et mourir, il n'a qu'un champ d'observation circonscrit dans l'espace et dans le temps, et que par conséquent l'équation demandée entre l'objet infini et le sujet fini de la connaissance réfléchie, ne peut être trouvée dans les conditions où ce dernier existe par rapport à l'univers. De cette impuissance à remplir intégralement les fonctions d'être intelligent, dans un temps, dans un lieu, sous sa forme actuelle, faut-il

cependant conclure que l'homme est appelé à revêtir successivement une multitude de formes et à émigrer d'un monde à l'autre, afin que la puissance limitée qu'il possède dans un temps, dans un lieu, sous une forme, étant multipliée par tous les temps, par tous les lieux, par toutes les formes, devienne ainsi égale à l'infini.

Cette conclusion ne pourrait être admise, et encore sous certaines réserves, que s'il était démontré que l'homme fût le seul être intelligent existant et même le seul être possible dans l'univers. Mais ces deux points ne sont pas démontrés, et pour les admettre, il faudrait au moins prouver par des arguments plausibles que la cause toute-puissante et infinie qui a créé sur la terre, par l'association d'une partie de ses éléments incarnés sous la forme humaine, un être intelligent destiné à contempler son œuvre dans certaines limites, n'aurait pas eu le pouvoir de créer, par le même moyen, dans les autres sphères qui peuplent l'espace, des êtres capables de remplir les fonctions que l'homme remplit dans la sienne. Il faudrait prouver enfin que la cause universelle aurait institué un privilége exclusif en faveur de quelques-uns de ses éléments, tous égaux par leur nature et leurs attributs.

Mais dans le système de l'hypothèse que nous

avons démontrée être la vérité par tant de preuves accumulées et tirées aussi bien de l'ordre physique que de l'ordre métaphysique, cette supposition d'un privilège exclusif en faveur de quelques éléments de la cause universelle, qui dérogerait par cette exception à la loi d'égalité dont elle offre le type éternel, est inadmissible, car elle est contradictoire.

Si toutefois l'on veut sortir de notre théorie et en même temps de la vérité en rappelant dans cette discussion l'hypothèse de l'existence des âmes, cette fiction ne nous donnera pas un autre résultat, relativement à la prétention de l'homme. Car, si l'on suppose que la cause universelle, quelle qu'elle soit, ait créé des âmes dans un monde et les ait revêtues dans ce monde d'un corps matériel, pour que ces âmes, avec le secours et par l'intermédiaire des organes des sens, pussent prendre connaissance des phénomènes du monde et des effets de sa puissance, il est évident que cette même cause, si on lui accorde ce pouvoir créateur dans un monde, n'en peut pas être privée dans un autre. A cet égard, les conditions restent donc les mêmes, soit que l'on suppose l'être intelligent composé d'une âme et d'un corps, soit qu'on le suppose, comme il l'est réellement, composé d'une seule

et unique substance. Or donc, s'il est impossible de refuser à la cause universelle le pouvoir de produire des êtres intelligents dans chacun des mondes innombrables qui sont la manifestation de sa toute-puissance, la nature des éléments constitutifs de ces êtres intelligents étant devenue indifférente, n'est-il pas raisonnable de supposer que tous ces mondes ont, comme le nôtre, un foyer intellectuel, un miroir vivant, une créature suprême où ce monde vient se réfléchir?

En partant de cette donnée qu'on ne peut refuser d'admettre dans aucun système, sans limiter la puissance infinie de la cause, nous arrivons, par une induction légitime, à cette conclusion toute naturelle, que, s'il existe des êtres intelligents dans les autres sphères, pour y contempler les merveilles qu'elles renferment, il n'est pas nécessaire d'y transporter l'homme pour cette fin. Sous ce rapport, l'hypothèse de son pélérinage éternel dans tous les mondes est tout-à-fait dénuée de raison plausible.

Nous ajouterons à cet argument, qui nous paraît déjà résoudre souverainement la question, les considérations suivantes qui n'ont pas moins de valeur.

La destination de l'être intelligent en général

et celle de l'homme en particulier étant celle que toutes les doctrines philosophiques s'accordent à leur donner, il est évident que si la cause universelle avait créé, peu importe par quel moyen et avec quels éléments, dans un lieu de l'espace, dans un temps déterminé et sous une forme spéciale, un seul être, avec la destinée que nous lui supposons, et que pour remplir le but dans lequel cet être aurait été créé, elle eût pris le parti de faire successivement naître et mourir dans chacun des mondes de l'univers dont l'existence éternelle se perpétue par une rénovation incessante de toutes ses parties, il est évident, disons-nous, que les lois de cet univers étant données, cette cause aurait manqué son but, attendu qu'un seul être né dans un seul lieu de l'espace et dans un temps déterminé ne pourrait, pendant son existence passagère dans ce monde, sous la forme affectée à ce monde, prendre qu'une connaissance limitée de l'univers, proportionnelle au temps de son existence et à la puissance de ses facultés organiques, et qu'il ignorerait fatalement tout ce qui se passerait en dehors de la sphère d'activité de ses sens, dans les lieux où il ne serait pas.

Si, pour résoudre cette difficulté, l'on sup-

pose, en s'appuyant sur le fait de la génération et de la multiplication des êtres, que, d'un seul être, d'un seul couple, créé dans un temps et dans un lieu de l'univers, une multitude de descendants naissent successivement pour aller peupler les mondes innombrables et fonder dans ces mondes inconnus des colonies d'êtres intelligents, ce moyen serait encore insuffisant, car l'univers étant donné comme infini, la plus inépuisable fécondité ne suffirait pas à le peupler, et de plus, un point de départ étant donné dans l'espace et dans le temps, pour cette multiplication des êtres intelligents et leur pérégrination dans les autres mondes, le problème de la contemplation des merveilles de la création entière resterait encore insoluble, pour cet être unique comme pour les enfants de sa race, par les raisons suivantes déduites des lois nécessaires qui président à l'existence de l'univers.

En effet, s'il est vrai, et nous l'avons démontré, que l'univers est infini et que tous les mondes dont il est composé, naissent, progressent et se détruisent avec une inépuisable variété d'incidents telle qu'une puissance infinie peut la produire, à moins de suspendre l'action incessante de la cause universelle et de rendre l'univers immobile, il serait impossible à un

seul être, à sa postérité, née comme lui dans le temps, de jamais acquérir la connaissance complète des merveilles de l'univers.

Sans cette immobilité, alors même qu'on supposerait une série infinie de résurrections pour l'homme et pour les enfants de sa race, le problème de la contemplation simultanée de toutes les merveilles de l'univers serait encore insoluble : car pendant les périodes de temps nécessaires à la multiplication progressive de ces voyageurs privilégiés et à leur exploration des mondes où ils feraient un séjour de quelques instants, il y aurait un nombre infini de mondes créés et détruits, dans des lieux où il ne seraient point encore parvenus, et dont l'existence par conséquent leur serait nécessairement inconnue.

Après avoir ainsi réfuté la prétention de l'homme à être la seule créature intelligente qui existe dans l'univers, la question s'est agrandie devant nous dans d'immenses proportions; la destinée de l'homme étant nécessairement limitée dans le temps et dans l'espace, la même raison qui nous a fait considérer son existence comme une nécessité relative imposée à la cause universelle, pour se connaître elle-même dans un sujet qui la réfléchisse, nous autorise à supposer que toutes les sphères célestes sont habitées par des êtres

qui ont la même mission que l'homme a dans la sienne.

Si l'on admet, comme vérité métaphysique, que la connaissance réfléchie de son œuvre et d'elle-même est une nécessité pour la cause universelle, dans une matière où il n'y a pas de preuves directes à donner de la vérité des faits, mais seulement un choix à faire entre des hypothèses plus ou moins rationnelles, cette hypothèse est la seule qui puisse offrir une solution plausible de ce grand problême.

Evidemment, la cause universelle étant reconnue, par les raisons métaphysiques que nous avons exposées, nécessairement impersonnelle et inobjective à elle-même dans son infinité absolue, et cette même cause ne pouvant créer de sa propre substance et dans le sein de son infinité que des êtres limités, passagers et mortels, car des éternels ne se font pas, la seule condition logique dans laquelle on puisse trouver une équation entre le sujet et l'objet de la connaissance, c'est la condition de l'existence simultanée d'êtres intelligents dans toutes les sphères qui peuplent l'espace infini. Chaque monde possède ainsi, sous la condition d'une forme organique indispensable aux phénomènes de l'intelligence et à l'acquisition de la science réfléchie, un être su-

prême qui est en quelque sorte l'organe sensible et intelligent de ce grand corps, la synthèse vivante dans laquelle il se résume, le miroir dans lequel il se réfléchit, le cerveau qui le pense, l'œil qui le voit, l'oreille qui l'entend, le cœur qui l'aime, le témoin qui l'affirme, la voix qui le nomme et l'appelle, l'être enfin qui le comprend et sans l'existence duquel l'œuvre sublime de la création serait une œuvre incomplète et inachevée, comparable à un corps humain qui n'aurait point de tête.

Ainsi que les mondes auxquels ils appartiennent, les êtres, organes intelligents de ces grands corps, n'existent que pour un temps; nul d'entre eux n'est éternel, et la cause qui les produit n'a point institué en faveur de quelques-uns de ses éléments un privilége exclusif, qui violerait la loi d'égalité dont elle offre le type éternel. Lorsque cette cause, en suivant ses lois nécessaires, détruit les mondes qu'elle a créés pour en reproduire d'autres de leurs débris, les êtres intelligents qui les habitent et dont l'existence est liée à la leur, périssent avec eux, comme périssent les organes intellectuels de l'homme, lorsque l'instant de sa mort est arrivé. Mais, à chaque création nouvelle, les éléments d'un monde détruit reproduisent, sans aucun doute, des êtres

nouveaux qui sont les foyers intelligents des anneaux de cette chaîne de créations, qui, n'ayant ni commencement ni fin, forme le cercle infini de l'éternité.

En résumé, la difficulté que nous avons soulevée relativement à l'équation que, dans l'ordre des vérités métaphysiques, la raison est en droit d'exiger entre le sujet et l'objet de la connaissance, se résout sinon d'une manière absolue, du moins autant que la nature des choses le permet, par l'hypothèse de l'existence simultanée d'êtres intelligents dans tous les mondes.

Cette hypothèse, qui a déjà été proposée par plusieurs philosophes et particulièrement par Fontenelle, n'est plus pour nous fondée sur une simple analogie entre la terre et les autres mondes, mais elle est le corollaire des vérités que nous avons démontrées sur la nature impersonnelle, sur la constitution multiple, sur les lois, les attributs, le mode de manifestation de la cause universelle. Elle est, en effet, le seul moyen que cette cause puisse employer pour résoudre le problème de la connaissance réfléchie de l'univers qu'un seul être, en raison de sa forme limitée, ne peut contempler à la fois dans tous les temps, dans tous les lieux. Cette conception de la raison révèle à l'homme une des plus belles har-

monies de la création; elle remplit le vide que sa prétention à être le seul être intelligent fait autour de lui dans l'univers. En tant que vérité métaphysique, elle vient prendre sa place dans notre théorie, comme dans son cadre naturel; elle satisfait à la fois à toutes les conditions imposées à la cause de l'univers par sa propre nature, pour se manifester pendant l'éternité sous toutes sortes de formes et se revèler à elle-même, dans ses œuvres et par ses œuvres, son existence et sa puissance infinie.

La première des questions comprises dans l'objection que nous réfutons maintenant, se trouvant résolue par l'hypothèse de l'existence d'êtres intelligents dans tous les mondes, il nous reste à détruire la contradiction qui semble exister entre le désir infini de la science qui agite l'homme, et les limites qui sont imposées à la satisfaction de ce désir.

Pour donner la solution de cette difficulté, il nous suffira de nous rappeler la nature du désir et en même temps le rapport qui existe entre la volonté raisonnable et ce mode spontané et instinctif de l'activité humaine, que la raison a pour mission de diriger et de réprimer dans ses écarts.

Considéré dans sa source, le désir, manifestation directe et spontanée de la science immédiate

et de l'activité des principes élémentaires, a, dans son essence même, quelque chose qui tient de l'infini, puisqu'il prend naissance dans la toute-puissance virtuelle de causes qui ne se lassent jamais d'agir. Cette faculté que l'homme a de désirer infiniment, en tant qu'il est une incarnation des éléments de la cause éternelle, n'a donc rien que de très naturel; elle est une conséquence nécessaire de l'inépuisable activité de ses principes constitutifs. Le défaut de rapport qui semble exister entre l'être fini et son désir infini, n'a donc plus rien d'étonnant ni de contradictoire, lorsque l'on envisage que, cet être fini étant composé lui-même d'éléments éternels et qui ont en cette qualité une puissance d'action infinie, le désir n'est que la manifestation de cette puissance, dans l'un de ses modes.

Cette difficulté étant résolue par cette simple considération, il résulte encore de la nature du désir, tel que nous l'avons défini, qu'il est, comme instinct, une impulsion aveugle, indéterminée, susceptible de s'appliquer à une multitude d'objets différents, et de s'égarer dans la recherche des objets qui doivent le satisfaire.

Ainsi que nous l'avons déjà exposé, s'il existe dans le désir une science première et une volonté implicite, cette science première et aveugle, et

cette volonté inconsciente d'elle-même ont besoin d'un auxiliaire et d'un guide. Sans le secours de la science réfléchie acquise par l'expérience et le raisonnement, le désir abandonné à lui-même est sujet à mille erreurs. Trompé par les rêves de l'imagination, il sort des limites du réel, il se jette à la poursuite de choses qui n'existent pas, et bien loin que, dans cette recherche stérile, les désirs se calment et s'apaisent par l'impuissance d'embrasser les objets imaginaires qu'ils poursuivent, moins ces objets ont de réalité, plus les désirs s'exaltent, car il est de leur nature de s'irriter par la privation. Dans ce cas, en raison même de son activité infinie, le désir, qui s'exalte d'autant plus qu'il est dans l'impuissance de se satisfaire, conduit l'homme jusqu'au délire, jusqu'à la folie.

Il n'est pas nécessaire, nous le pensons, de citer des exemples de ces désirs insensés qui s'attachent à des chimères : nous en aurions de toute nature à produire, et le fanatisme religieux nous en fournirait à lui seul une immense moisson.

Ainsi donc, le désir, considéré dans sa source, dans son activité infinie, dans ses applications fausses, ne peut être accepté comme une autorité infaillible, et ce serait commettre une grande

erreur que de s'appuyer sur lui seul pour conclure qu'il suffit à l'homme de prétendre à une chose pour qu'il y ait un droit légitime et qu'il doive la posséder. Cette conclusion conduirait aux dernières absurdités, puisqu'il est possible à l'homme de désirer toutes choses, puisqu'il peut désirer de posséder l'infini, d'être lui-même l'infini. Si le désir seul était tout l'homme, s'il était sa seule science, son seul guide, s'il devait être écouté comme un oracle qui ne peut ni tromper, ni mentir, il s'en suivrait que la raison et que toutes les facultés intellectuelles qu'elle résume seraient inutiles; l'homme cesserait d'être une créature raisonnable et libre; il ne serait plus qu'un être instinctif se précipitant, sans règle et sans frein, sous la conduite aveugle de ses désirs, vers des résultats impossibles et absurdes. Mais il n'en est pas ainsi, toute la puissance humaine n'est pas concentrée dans un mode unique d'activité. L'homme n'est pas seulement un être qui désire, il est en même temps un être qui raisonne, et dans ses facultés intellectuelles, dans sa volonté réfléchie, il existe en lui un contre-poids à l'excès de ses désirs et un régulateur qui les modère.

C'est une vieille maxime de morale pratique que celle qui recommande à l'homme de gou-

verner ses désirs par la raison. Cette maxime est applicable non-seulement aux choses de la vie ordinaire, mais elle l'est également dans la sphère des rapports les plus élevés de l'homme. De même que, dans le cours de la vie, c'est par le raisonnement et par la science réfléchie de ses vrais rapports et de ses besoins réels, qu'il parvient à modérer ses passions, de même la raison est appelée, en ce qui regarde sa haute destinée comme être intelligent, à éclairer ses désirs lorsqu'ils s'égarent au-delà du rationnel et du possible, et cela par la découverte et la connaissance des vérités mêmes que son désir instinctif le porte à acquérir. C'est un beau rôle donné à la raison que celui de régler par la science même le désir de la science, et c'est une mission qu'il faut qu'elle accomplisse, pour que l'homme ne dissipe pas en vains efforts son activité intellectuelle, ou que, sous les auspices d'une foi aveugle et d'un espoir chimérique, il ne se condamne pas dans ce monde, comme l'ont fait les Ascètes, à une inertie absolue, dont l'effet certain est de conduire à la plus profonde ignorance.

Ainsi, par le rapport harmonique qui existe entre les facultés de l'homme, le désir de la science, le plus intempérant de tous, trouve son

régulateur et son frein dans les lumières de la raison ; en d'autres termes, la science elle-même pose les limites rationnelles de la science, et la réponse péremptoire qu'il faut faire à la prétention de l'homme à une satisfaction complète et absolue de ses désirs, c'est qu'il n'est pas seulement un être instinctif qui désire, mais un être intelligent qui raisonne.

La contradiction qui semble exister entre les désirs infinis de l'homme et les limites nécessaires que la raison est chargée de leur tracer, n'a donc pas de réalité. L'homme est un ; les causes qui sont incarnées sous la forme humaine, en lui donnant des désirs dont l'activité est inépuisable, parce qu'ils prennent leur source dans la virtualité infinie de ses éléments constitutifs, lui ont donné le moyen de neutraliser par l'emploi de la raison cet excès d'activité des désirs qui est une conséquence de la nature même de ses principes. En faisant l'homme raisonnable et en lui donnant le pouvoir de se gouverner lui-même, elles se sont acquittées envers lui de leur devoir providentiel. C'est à lui, en tant qu'être intelligent, raisonnable et libre, de se connaître lui-même, d'envisager ses rapports avec la création, de tirer parti de toutes les vérités qu'il est capable d'acquérir par l'expérience et le raisonne-

ment, de se poser à lui-même ses limites et de s'y renfermer. D'ailleurs, rien ne lui est refusé, rien ne lui est inaccessible, de ce qu'il doit savoir pour remplir sa destinée,

Des deux espèces de vérités qu'il doit connaître, les vérités métaphysiques et les vérités physiques, il n'en est point qui se dérobent à ses investigations ; il peut les connaître dans les conditions particulières à ces deux ordres distincts et dans un rapport conforme à leur nature et à sa destinée. Tandis que, sous sa forme corporelle et limitée, indispensable à sa fonction d'être intelligent, il ne peut prendre qu'une connaissance relative et limitée de la création, dans le lieu, dans le temps où il existe, grâce à la faculté de raisonner qu'il possède à un si haut degré, il n'est aucun problême métaphysique qu'il ne puisse résoudre. Cette faculté n'est pas seulement un frein pour ses désirs, mais un moyen de science qui lui permet de satisfaire le désir qu'il a de connaître la cause de toutes choses, et tout l'ordre des vérités métaphysiques qui est le principe et la base de l'ordre des vérités physiques.

Ce n'est pas une des moindres merveilles que présentent la spécialité et l'ensemble des facultés harmoniques de l'homme, que cette propriété

de raisonner, par laquelle les causes suprêmes, en ne lui permettant, sous sa forme corporelle et selon leurs lois nécessaires, qu'une connaissance limitée des phénomènes sensibles de l'univers, lui ont cependant donné le pouvoir de connaître tout l'ordre des vérités métaphysiques qui ne peut tomber directement sous les sens.

Ainsi que nous l'avons déjà démontré dans le chapitre 5 du livre troisième, l'être intelligent qui possède la faculté de raisonner n'a pas besoin d'être éternel, d'être infini ; il n'a pas besoin d'être présent dans tous les temps, dans tous les lieux, pour connaître la nature de la cause universelle, ses lois immuables, l'éternité et l'infinité de l'univers. Il lui suffit pour cela d'exister dans un temps, dans un lieu; il lui suffit d'avoir le pied posé sur la terre et les regards tournés vers le ciel dont il ne peut contempler qu'une partie ; il lui suffit de se considérer lui-même dans sa forme limitée pour que, du spectacle qui frappe ses sens, bien qu'il soit borné pour eux, il arrive par le raisonnement, le plus puissant de tous les téléscopes, à reconnaître avec une certitude parfaite, l'éternité et l'infinité de l'univers et pour que, du fait même de son existence passagère, il s'élève par l'induction logique aux vérités métaphysiques, aux vérités

éternelles et générales qui sont les mêmes dans tous les temps, dans tous les lieux.

Mais qu'on ne s'y trompe point, la faculté de raisonner qui projette ainsi l'homme dans l'infini, au-delà des limites que lui imposent sa condition d'être corporel et contingent, et qui lui fait voir, par le secours de ce moyen indirect, ce que ses sens ne peuvent point voir, cette faculté n'est point pour lui la promesse, la garantie d'une existence éternelle, infinie. Parce que l'homme est un être raisonnable, il n'est pas éternel; bien loin de là, lorsque l'on considère, ainsi que nous l'avons fait, dans sa raison d'être et dans sa mission, cette faculté qui fait luire à ses yeux dans le temps un rayon de la lumière éternelle, et lui devoile les vérités que l'expérience ne peut lui révéler, on est forcé de reconnaître que l'homme ne jouit de cette faculté qu'en raison de sa contingence même.

C'est, en effet, parce que la cause universelle, en vertu de ses propres lois, ne produit pas d'être infini capable de la contempler dans son éternité et son infinité absolues, mais seulement des êtres finis et contingents, qu'elle donne à ceux-ci, dans la faculté de raisonner, un moyen indirect de la connaître dans le temps et de parvenir ainsi à la découverte des vérités métaphy-

siques qui sont la base de toutes les sciences, et sans lesquelles l'homme ne pourrait jamais connaître la raison première de son existence, ni le rapport qui existe entre lui et sa cause, ni la destinée qu'il doit remplir dans le monde.

En dernière analyse, lorsque l'homme, par le moyen de la raison elle-même qui lui révèle les vérités éternelles cachées sous le voile changeant du monde, a reconnu qu'il ne peut les apercevoir que d'une manière indirecte; lorsqu'il a pu se convaincre également, par son propre jugement, que, conformément aux lois imposées à tous les êtres créés, il ne peut jouir, en raison de sa forme corporelle, que d'une existence limitée dans l'espace et dans le temps; lorsqu'il s'est convaincu que l'activité infinie de ses désirs n'est point pour lui une base solide sur laquelle il puisse fonder l'espoir d'une vie éternelle, et que l'activité de ses désirs a sa raison pour contre-poids, il doit renoncer aux rêves chimériques dont le berce son imagination. De plus, lorsque, dans la plénitude de son autorité suprême, sa raison elle-même lui a fait concevoir que sa prétention à être la seule créature intelligente qui existe dans l'univers, serait une limite imposée à la puissance infinie des causes, et laisserait insoluble

le problême de la science réfléchie de la création : lorsquelle lui a révélé ce qu'il peut, ce qu'il doit savoir par son moyen sur les vérités éternelles, et qu'elle l'a transporté pour un instant dans les régions de l'infini, le dernier service que ce guide providentiel soit appelé à lui rendre, c'est de le ramener, satisfait et reposé de cette recherche, dans le monde où s'accomplit sa destinée réelle. Quelque petit qu'il lui paraisse, ce monde est encore une espèce d'infini relatif, qui lui offre un champ d'observation et d'étude assez vaste pour employer toutes ses facultés intellectuelles, et donner à l'insatiable activité de ses désirs une moisson de science telle qu'il n'appartient pas même à un seul individu de la recueillir, et qu'elle est, comme nous allons le démontrer dans le chapitre suivant, l'objet des travaux et de la vie de l'humanité tout entière.

CHAPITRE III.

LA SOCIÉTÉ EST LA CONDITION NÉCESSAIRE DE L'ACCOMPLISSEMENT DE LA DESTINÉE DE L'HOMME.

Dans le chapitre précédent, nous avons résolu le problème de la destinée de l'homme, comme être intelligent, par une raison métaphysique déduite de la nécessité où se trouve la cause universelle, qui ne peut être objective à elle-même dans son infinité absolue, de produire, dans les mondes divers, des êtres qui, sous une forme corporelle, soient les foyers intellectuels où cette cause vient se réfléchir elle-même et prendre connaissance de son œuvre.

Dans les conditions et les moyens nécessaires à l'accomplissement de cette haute destinée, qui est celle de l'homme dans le monde où il vit, il y a de grands et beaux mystères qu'il faut approfondir. La première et la plus indispensable des conditions qui lui sont imposées pour acquérir la science réfléchie, objet de son désir instinctif et but final de son existence,

c'est de vivre en societé avec des êtres semblables à lui. Les autres conditions, qui sont subordonnées à cette loi fondamentale de l'humanité, sont la parole et l'art.

Nous allons, dans ce chapitre, nous occuper de la première de ces conditions et considérer la société comme loi de l'accomplissement de la destinée de l'homme. Dans les chapitres suivants, nous nous occuperons successivement de la parole et de l'art.

Pour démontrer que la destinée de l'homme, comme être intelligent, ne peut s'accomplir que par le moyen de la société, en d'autres termes dans le sein de l'humanité, il nous suffirait sans doute de suivre la marche progressive de la science, et nous obtiendrions ainsi, par l'histoire seule, la preuve de cette vérité. Mais cette preuve, quoique suffisante à la rigueur, ne nous ferait point pénétrer assez profondément dans la connaissance de la loi imposée à l'humanité, pour son développement intellectuel. Il faut de plus que cette loi nous soit dévoilée dans sa raison première et dans sa nécessité radicale.

Nous aborderons donc la question par le côté le plus métaphysique, afin qu'avant d'arriver aux preuves données par les faits, nous ayons déjà reconnu, dans sa source première, la raison

de la loi qui est par excellence la loi de l'humanité.

L'homme n'est point né pour vivre seul; comme être intelligent et moral, il a besoin, pour se développer, de la société de ses semblables, et avant qu'il puisse se rendre compte de cette nécessité, l'instinct, cette science première qui précède la science réfléchie, lui révèle, par le sentiment, qu'il ne doit point vivre dans la solitude.

Malheur à celui qui est seul : *væ soli!* ce cri prophétique sorti du cœur de l'homme et qui retentit dans son intelligence, cet anathème prononcé contre la solitude, est une profonde et vraie révélation de la loi de l'humanité. L'homme qui vit seul ne vit que d'une vie incomplète, il est triste, il s'inquiète, il souffre, il demande à tout ce qui l'entoure, un être semblable à lui, un être qui le connaisse, qui le comprenne, qui l'aime; il désire cet autre lui-même, cet aliment de sa vie intellectuelle et morale, comme il désire les aliments de sa vie physique. Cette voix de l'instinct qui s'élève dans le cœur du solitaire, cette voix qui crie dans le désert et qui appelle une autre voix qui lui réponde, une voix qui soit l'écho de la sienne, n'est pas seulement le cri de l'homme, c'est le cri de toute

créature vivante, c'est la révélation d'une loi profondément cachée dans le sein même de la cause suprême, d'une loi qui dérive de sa propre nature.

Les philosophes qui, les premiers, sous le nom de poètes ou de prophètes, cherchèrent la solution du problême de la création, ont entendu cette voix, ils ont vaguement, instinctivement compris que la solitude est un mal, une privation, un état d'impuissance et de malheur. Dans les monuments qu'il nous ont laissés de leurs recherches, au milieu des contradictions qui s'y rencontrent à chaque pas, ils ont cependant poétiquement exprimé cette vérité que la solitude est un mal, et cette vérité, ils l'ont appliquée à la cause elle-même de l'univers, après l'avoir personnifiée.

Selon la révélation brahmanique, l'esprit éternel, avant la mutilation de son être infini, qu'il accomplit pour se manifester dans tous les êtres finis de la création, s'ignore lui-même dans sa solitude primitive. Lorsqu'il sort de sa léthargie, de son sommeil sans rêves, lorsqu'il regarde autour de lui et qu'il s'aperçoit qu'il est seul dans son infinité, il a peur ; dans sa tristesse profonde, il désire l'existence d'un autre être que lui-même, et de son désir naissent toutes choses.

Le même sentiment, la même vérité se retrouve dans la bible de Moïse, sous une autre forme, mais l'idée fondamentale exprimée sous cette forme différente est identique.

Jéhovah, l'être infini, l'éternel solitaire, qui précède tous les êtres, crée le monde pour se manifester à lui-même sa puissance et son existence. Selon la loi métaphysique que la bible n'expose pas, mais dont l'acte de la création est la reconnaissance implicite, Dieu ne crée l'homme à son image que pour se refléchir lui-même dans sa créature, il ne le crée que pour qu'il le connaisse. L'homme devient ainsi le second terme nécessaire, le sujet de la connaissance. C'est en lui que Dieu se réfléchit et qu'il génère l'idée de lui-même. Jusqu'ici tout est profondément, philosophiquement vrai dans ce mythe, mais plus loin, le fil du raisonnement se brise. Lorsqu'après avoir créé l'homme pour le connaître, nous dirons, nous, pour se connaître en lui, Dieu dit : *il n'est pas bon que l'homme soit seul;* que signifie cette parole, qui n'a plus d'application vraie, puisque l'homme n'est point seul, puisqu'il est avec Dieu.

Comment se fait-il que Dieu oublie si vite ce qu'il vient de faire, comment se fait-il qu'il oublie qu'il vient de créer la première société

d'intelligence et d'amour entre l'homme et lui? Évidemment ici, le poète révélateur, qui représente d'abord Dieu comme une personne et fait de lui le compagnon de l'homme, brise le rayon de vérité qui vient de luire et jette la raison, qui ne peut plus se guider à sa lumière, dans les ténèbres de la contradiction et de l'erreur. Cette parole : *il n'est pas bon que l'homme soit seul;* placée comme elle l'est dans la bouche de la cause universelle personnifiée, n'est plus en rapport logique avec tout ce qui la précède, ni avec tout ce qui la suit. La multiplication de l'homme, que Dieu juge nécessaire pour le ravir à la solitude, est d'abord une négation de la réalité de Dieu lui-même comme personne, et ensuite cette multiplication est bien loin d'être justifiée par ses conséquences, puisqu'elle est, dans ce mystère, une des circonstances de la naissance du mal et la cause principale de la perte de l'homme et de sa race.

Le vice de la forme mythologique se révèle, par ces contradictions, dans le poème génésiaque. Cependant la vérité de cette parole : *il n'est pas bon que l'homme soit seul;* reste évidente par elle-même, bien qu'elle soit entourée de fictions, qui ne la font apparaître que comme un éclair qui, après avoir brillé un instant au

milieu des ténèbres, en redouble l'obscurité.

En dégageant cette vérité de la forme mythologique dans laquelle elle est enveloppée et qui empêche de la rattacher à un système d'idées logiquement enchaînées, il y a donc, dans la condamnation de la solitude prononcée par le Dieu de Moïse, et dans le commandement de se multiplier fait à l'homme, le sentiment et la révélation explicite de la première loi de l'humanité.

Comment se fait-il que les religions fondées sur une révélation qui prononce l'anathème contre la solitude, aient fait de la solitude elle-même l'état le plus parfait de l'homme, et que, sous l'empire de cette erreur, tant de créatures humaines aient renoncé à la vie sociale, aux devoirs, aux sentiments les plus doux de l'humanité?

Ce ne sera pas, nous le pensons, nous écarter de notre sujet, que de donner, en passant, quelques explications sur ce fait qui occupe une place assez importante dans l'histoire des erreurs de l'homme.

La maladie morale de l'ascétisme, qu'on peut avec juste raison appeler une monomanie, lorsqu'on en cherche la cause, est évidemment la conséquence logique et fatale de la personnification de la cause universelle.

Dans le premier âge, dans l'âge poétique de l'humanité, l'homme, en obéissant à son instinct de savoir, s'élance vers la vérité avec toutes les forces de son imagination. Entraîné qu'il est par son désir impatient de savoir, la raison est pour lui un instrument dont il ne sait pas encore se servir et dont l'usage demande une étude pénible et trop lente au gré de ses désirs. Ce n'est point par l'observation patiente des faits, par l'analyse de ses idées, mais par une synthèse hardie, qu'il tente d'aborder les plus hautes et les dernières vérités. Il veut savoir avant d'avoir appris. A peine a-t-il acquis un certain nombre d'idées, qu'il les généralise, les abstrait et les personnifie. Le poète précède le philosophe, l'imagination absorbe la raison, et la personnification poétique de toutes ses idées est le procédé que l'homme emploie pour exprimer les vérités confuses qu'il sent en lui plutôt qu'il ne les conçoit. Une tendance naturelle qui a sa raison dans sa nature propre, le porte à agir ainsi. S'il se personnifie en toutes choses, s'il fait tout à son image, c'est qu'il est lui-même une synthèse, un miroir où toutes choses se réfléchissent. Comme il voit tout en lui, il se voit lui-même dans tout ce qui n'est pas lui. Sous le charme de cette illusion, à laquelle il lui est si facile et si naturel de se

laisser entraîner, lorsqu'il s'élève des effets aux causes et qu'il tente de concevoir la grande cause, la cause universelle, dernier objet de sa recherche, il se personnifie dans l'idée générale et abstraite qu'il s'en forme, comme il s'est personnifié d'abord dans chacune de ses manifestations. Dans l'ignorance où il est primitivement de la constitution de cette cause, de ses lois, de ses attributs, que l'observation et l'analyse logique pourraient seules lui faire connaître, il fait d'elle, et de la notion confuse qu'il en a, un être à part; il l'abstrait, il l'isole de l'univers, il en fait une personne. A peine a-t-il créé, par la généralisation, l'abstraction et la personnification poétique de ses idées, cette grande ombre de lui-même, qu'il s'en épouvante. Préoccupé qu'il est de l'existence de ce fantôme, auquel, pour l'animer, il donne toutes ses passions et que son imagination lui présente comme l'arbitre de sa destinée, il ne raisonne plus, il ne juge plus, il ne sait plus, il tremble; il adore dans sa formule poétique cette grande idole métaphysique qui devient pour lui la cause inconnue de l'univers. Par le culte qu'il rend à cette idole, idée généralisée et abstraite de la cause universelle, il perd la trace de toute vérité. Après avoir isolé de l'univers, et sous le nom de Dieu, la cause même de l'uni-

vers, et détruit ainsi le rapport qui existe entre l'effet et la cause, dont il ne peut plus connaître par l'analyse et le raisonnement la nature ni les lois, précisément parce qu'il l'a personnifiée et qu'il en a fait une idole, il rompt le lien qui l'attache aux êtres réels qui sont comme lui les enfants de cette cause et dans lesquelles elle vit et se manifeste, comme elle vit et se manifeste en lui. Alors il se fait solitaire et va chercher hors du monde cette cause de son être; mais il espère en vain la trouver hors du monde où elle est vivante, où elle agit, pour la saisir et s'unir à elle dans son essence métaphysique et en l'absence de toute forme matérielle, il ne peut la trouver nulle part. Dès qu'il ne la voit plus dans ses œuvres, plus il fuit la réalité, plus ses désirs s'augmentent, et, à mesure que dans son délire il méconnaît l'ordre, l'harmonie et la beauté de la création, il se plonge de plus en plus dans le vide. Pour vouloir le connaître autrement que par ses œuvres, il anéantit son Dieu comme cause, il le nie en niant sa manifestation visible, il le maudit en maudissant la création. Telles sont les conséquences de la personnification mythologique de la cause universelle; elles mènent l'homme tout droit à la solitude. Après avoir égaré son intelligence, cette erreur

égare aussi son cœur; dès qu'il s'est isolé du monde pour aller chercher hors du monde ce Dieu, qui a fait le monde, qui est partout manifesté dans le monde, et principalement sous la forme humaine, comme intelligence et comme amour, il perd toute science et tout amour, il ne sait plus, il n'aime plus. Séparé volontairement de la création et de l'humanité dans laquelle la véritable cause, le véritable Dieu se révèle par la beauté et l'harmonie de la forme unie à l'intelligence et à l'amour, s'il ne cesse pas de vivre de la vie physique, il cesse de vivre de la vie morale et intellectuelle. Malheur à celui qui s'isole et fuit le monde et l'humanité! Malheur à celui qui ne trouve pas auprès de lui des êtres qu'il doit aimer! Malheur à celui qui, appelé, parce qu'il possède, dans la substance même de son être, le principe actif de la vie, à devenir cause lui-même et à produire, comme la cause dont il est formé, des fils objets et fruits de son amour, reste solitaire et stérile!

Après s'être ainsi mutilé dans son intelligence et dans son cœur, après avoir renoncé à donner la vie qu'il a reçue, il ressemble à ces arbres que l'on voit le long des grands chemins élever vers le ciel leur tronc dépouillé de branches, et qui ne portant plus de fleurs ni de fruits, ne ren-

dent pas même un peu d'ombre à la terre qui les a nourris.

Malheur ! trois fois malheur à celui qui vit seul et va s'anéantir au désert, car il dévore son propre cœur, et en expiation de son erreur qui le sépare de ses semblables et le rend coupable envers eux, puisqu'il ne les aime pas, il se consume dans le vide. Tandis qu'il croit aimer sous le nom de Dieu le principe de son être et le rencontrer hors du monde où il n'est pas, il n'aime en réalité que lui-même, et il accomplit le sacrifice inutile de sa vie sur l'autel de son égoïsme, dans la souffrance et la douleur.

Lors donc qu'on approfondit les causes de cette maladie morale, il est impossible de les trouver ailleurs que dans la personnification mythologique de la cause universelle. En faisant de cette cause un être solitaire dont l'existence est séparée de celle du monde, sa nature, ses lois, ses attributs, son mode de manifestation nécessaire étant méconnus ou plutôt ignorés, la science, dominée par cette grande idole métaphysique, se change en superstition. Toutes les contradictions inhérentes aux doctrines religieuses qui s'appuient sur la personnification mythologique de la cause de l'univers, ainsi que les aberrations morales qui en sont la conséquence, ont donc

leur source dans cette erreur primitive. Il y a dans l'erreur comme dans la vérité une logique fatale, il faut que la fin réponde au commencement. Toute doctrine qui suppose une cause solitaire de l'univers, doit revenir à la solitude qui est son point de départ : le cercle se ferme là où il a commencé.

Les poètes ou les prophètes (peu importe le nom qu'on leur donne) qui ont revêtu d'une forme mythologique les premières notions qu'ils ont eues sur la cause universelle, et qui l'ont personnifiée dans une entité solitaire et infinie, et qui de plus ont donné un commencement à la création, ont forcé les intelligences qui ont adopté leurs fictions de parcourir le cercle fatal qu'ils leur avaient tracé d'avance. Ils ont en vain prononcé l'anathème contre la solitude et proclamé la loi de la multiplication des êtres; leur doctrine cosmogonique étant fondée sur l'existence d'un principe solitaire, devait après avoir traversé la création et l'avoir maudite et considérée comme un mal, logiquement aboutir à la solitude, comme étant l'état de perfection absolue; c'est aussi ce qui est arrivé. L'erreur du principe s'est donc révélée par ses conséquences. La fin et le commencement se sont réunis dans cette doctrine, mais en laissant le problême de la créa-

tion et de la multiplication des êtres sans solution logique, puisque ces deux faits et la loi qui les gouverne sont non-seulement impossibles dans ce système, mais en contradiction avec son point de départ.

Le défaut de logique qui dans les traditions mythologiques brise à chaque instant le fil du raisonnement, ne se rencontre pas dans le système que nous avons exposé sur la cause universelle. Dès qu'on cesse de la personnifier et qu'on la considère en raison et en vérité telle qu'elle est, c'est-à-dire comme une substance composée d'une multitude infinie d'éléments, tous identiques, tous possesseurs des mêmes attributs, tous en puissance d'agir unitairement et individuellement selon leurs lois, il est facile de trouver la solution de ces grands mystères de la création et de la multiplication des êtres, qu'il est impossible de donner dans l'hypothèse d'une cause simple et solitaire, surtout lorsqu'on la personnifie. Non-seulement, la nécessité relative de la création de l'homme, comme être corporel et intelligent, se déduit de la nature de la cause, de sa constitution, de ses lois, de ses attributs, de son mode universel de manifestation, mais des mêmes prémisses se déduit aussi la nécessité de la multiplication des

êtres humains, et de la création du corps de l'humanité, dans les conditions où il existe. Alors ce jugement de la raison suprême : *il n'est pas bon que l'homme soit seul*, mis dans la bouche de Dieu, et cet autre commandement fait à la créature : *croissez et multipliez*, ne sont plus des vérités isolées qu'il est impossible de rattacher à un ordre d'idées suivies et logiquement enchaînées.

La cause universelle n'est plus un anachorète éternel et infini, mais un être social, une société, un peuple innombrable d'éléments qui peuvent agir et être causes par leur concours universel et par leur association. La notion de l'unité n'étant plus, d'un autre côté, confondue avec celle de la simplicité qui l'exclut, et la substance de l'être absolu étant par sa constitution susceptible de se manifester sous des formes finies et contingentes, toutes les vérités secondaires et d'expérience, qui peuvent faire concevoir la raison de l'existence multiple des êtres intelligents et remonter jusqu'à leur cause, découlent de cette vérité première et la font découvrir dans tout son éclat, comme les rayons de la lumière physique font découvrir le foyer d'où ils émanent.

La loi de l'homme, ou pour mieux dire de

l'humanité, prise à sa source, n'est plus qu'une application de la loi de la cause, de la loi qui préside à ses manifestations nécessaires et au développement de sa puissance. De même qu'un des éléments de la cause universelle, lorsqu'on l'isole de ses frères éternels, est impuissant et stérile, bien que dans ses attributs, il possède une virtualité qui est infinie, de même l'homme, produit d'une association de ces mêmes éléments qui ne sont des pouvoirs effectifs que par leur association, reste impuissant lorsqu'il est seul. Certes, s'il était condamné à vivre dans la solitude, sa destinée d'être intelligent ne s'accomplirait pas. Ses facultés morales et intellectuelles ne s'éveilleraient point et resteraient en lui à l'état latent, à l'état de simples virtualités. Toute son activité se bornerait à la satisfaction de ses besoins physiques. Dans cette situation, il ne se connaîtrait pas lui-même, car pour se connaître, pour se distinguer, pour se comprendre, il faut qu'il se voie et qu'il se réfléchisse dans un être fait à son image.

Dans les conditions nécessaires à la génération intellectuelle de l'homme, il y a donc une des plus sublimes, une des plus évidentes applications des lois fondamentales d'association et de progrès, en vertu desquelles les éléments de

la cause suprême exercent leur toute-puissance et conduisent leur œuvre à sa perfection finale. En effet, la génération morale et intellectuelle de l'homme a lieu par les mêmes lois que la génération des êtres physiques. Pour que l'homme passe de la condition d'être physique à la condition d'être moral et intelligent, pour que toutes ses facultés virtuelles se développent, en d'autres termes, pour que l'homme intellectuel se fasse, pour qu'il vive, qu'il agisse selon sa nature et qu'il accomplisse sa destinée, il faut qu'il vive, qu'il agisse, qu'il se fasse intelligent et moral avec ses semblables. Une première nécessité domine la naissance et le développement de la vie morale et intellectuelle ; il faut, pour en réaliser les conditions, que l'homme produise l'humanité, c'est-à-dire qu'il se multiplie, pour qu'à son tour l'humanité produise, à l'aide de la génération physique, l'homme intellectuel.

Telle est la grande et belle loi qui préside à l'accomplissement de la destinée humaine, et dont le principe et la source existent dans la constitution même de la cause universelle et dans la loi nécessaire d'association, raison de sa toute-puissance.

La plus parfaite unité règne donc dans la création, pour régler l'ordre moral et l'ordre phy-

sique, il n'y a qu'une loi, comme il n'y a qu'une seule substance, une seule cause. Les attributs de cette cause, bien que différents, sont inséparables de toutes ses manifestations, ils agissent en commun et ils révèlent dans la création, et particulièrement dans l'humanité qui la résume, leur unité fondamentale, par la dépendance mutuelle de l'ordre physique et de l'ordre moral.

De ce point de vue général, la loi de la perfectibilité humaine se dévoile, l'histoire en devient la manifestation, les instincts de l'homme, la destinée des individus et celle des nations s'expliquent. L'humanité est le moyen, le milieu nécessaire au développement de l'homme, et ce n'est pas à un individu qu'il est donné d'arriver par lui-même au dernier degré de la perfection humaine, à la connaissance de la vérité, à la possession de la science réfléchie.

Comment, en effet, le travail immense qu'exige l'acquisition de cette science dont l'expérience est la première condition, pourrait-il être accompli par un seul homme? Que du faisceau de la science universelle on détache les branches que l'on voudra, y a-t-il une seule de ces branches qui ne soit, même dans son état d'imperfection actuelle, le produit du travail successif d'une foule de générations ? Est-ce un seul

homme qui aurait pu, pendant les quelques jours que dure son existence, faire toutes les observations sur lesquelles repose la science astronomique, et qui remontent à des milliers d'années? Est-ce un seul homme qui aurait pu traverser les mers immenses, découvrir les continents et les îles, faire le tour de la terre, en reconnaître la forme, recueillir tous les éléments de la géographie du globe, science qui, malgré tant de dévouements et de courageux efforts, est encore incomplète? Est-ce un seul homme qui aurait pu faire toutes les expériences, imaginer tous les procédés par lesquels la physique et la chimie ont été conduites où elles sont aujourd'hui? Ces sciences et toutes les autres sciences, telles que les mathématiques, la mécanique, l'histoire naturelle, la géologie, la médecine, le droit, la politique, toutes les sciences enfin, aussi bien celles que l'on distingue sous le nom de sciences morales que celles que l'on désigne sous le nom de sciences physiques, et, en dernière analyse, la science des sciences, la science qui doit résumer toutes les autres, la philosophie, ne peuvent être que le fruit d'un travail social. Ce n'est point un homme qui les a conduites au point où elles sont, c'est l'humanité, et c'est à elle qu'il appartient de les faire arriver à leur perfection.

La destinée de l'homme comme être intelligent, lorsqu'on la considère dans les conditions de son accomplissement, n'est donc pas une destinée individuelle, mais une destinée sociale. L'homme individuel n'est qu'un élément du grand corps savant qui est l'humanité. Il est un des éléments actifs de ce corps dans lequel il s'élève lui-même à une plus haute puissance, à mesure que ce corps dont il fait partie se perfectionne par l'action et le concours de tous. La vie intellectuelle et morale est soumise aux mêmes lois que la vie physique, et la loi d'association dont la loi de progrès n'est qu'un corollaire, en règle le développement. Le même phénomène qui se passe dans l'homme physique, sans cesse renouvelé, pendant sa vie progressive, par des éléments qui viennent et s'en vont, après avoir accompli leur tâche, se reproduit dans le corps moral de l'humanité.

Dans ce corps unitaire dont tous les éléments sont liés par les mêmes besoins, les mêmes instincts, les mêmes facultés, la même destinée, les individus ne sont que des atômes, les peuples, des organes. Malgré la destruction fatale des individus, par la succession des générations, le progrès ne cesse jamais de s'accomplir. Les grandes lois de la vie universelle ne tiennent

pas compte des individus, les peuples eux-mêmes sont détruits, sans que l'humanité périsse; elle ne souffre pas de cette destruction partielle qui est une condition de sa rénovation et de sa vie relativement éternelle. Chaque individu, chaque génération, chaque peuple est donc appelé à augmenter par son travail le trésor de la science que l'humanité accumule sans cesse. Chaque individu, chaque génération, chaque peuple recueille à son tour cet héritage commun, à la condition de l'augmenter. Chacun reçoit et donne à son tour. L'humanité est une famille multiple, immense, dans laquelle les pères travaillent pour leurs enfants, qui deviennent pères eux-mêmes et travaillent pour leur postérité. Il y a toujours, en raison de ce qu'elle a reçu, une dette à payer par la génération présente à la génération qui doit la suivre; ce n'est pas toutefois en vertu d'un sentiment de justice bien compris, et par l'effet d'une volonté réfléchie, que cette dette est payée, c'est en vertu de l'instinct providentiel et irrésistible de la science, qui entraîne fatalement l'humanité vers son but : tant il est nécessaire qu'elle y arrive. Nul peuple ne peut cesser son travail intellectuel sans tomber dans la décadence et sans périr, pour faire place à une nouvelle nation de tra-

vailleurs qui en fait la conquête, l'absorbe, et la rajeunit en la transformant.

Ce serait un tableau curieux et intéressant à offrir à nos lecteurs, que celui de la marche progressive de la science à travers toutes les révolutions qui se sont accomplies dans le sein de l'humanité, sous l'empire des grandes lois universelles de création, de progrès, de transformation et de destruction, mais les bornes de cet ouvrage ne nous permettent pas d'entrer dans ces détails. Il nous suffit de dire (car ce résultat ne sera pas contesté) que, malgré toutes les révolutions qui ont fait succéder les empires aux empires, sous le rapport de la science, et grâce aux secours des arts, dont nous parlerons tout-à-l'heure, l'humanité n'a rien perdu, qu'elle n'a fait que gagner, et que tous ces événements eux-mêmes regardés comme des catastrophes funestes, ont été et sont, lorsqu'on les examine, dans leurs rapports généraux, des faits nécessaires aux progrès de la science humaine.

Cette progression de la science, qui s'accomplit selon les lois universelles, doit enfin conduire l'humanité à sa plus haute perfection. C'est alors seulement que l'homme individuel, vivant dans l'humanité, trouvera dans la science acquise par le travail de toutes les générations, la satis-

faction de son désir instinctif de savoir. Ce qu'un seul homme ne pouvait posséder au point de départ de l'humanité, un seul homme le pourra; par le concours de tous, il lui sera possible de devenir le foyer intellectuel réfléchissant la science acquise par toutes les générations qui l'ont devancé. Il y a plus, la science devant se simplifier à mesure qu'elle s'agrandit, les procédés pour l'acquérir devenant de plus en plus faciles, et le perfectionnement moral, intellectuel et physique de l'humanité devant être le fruit de la science fécondée par l'art, il est rationnel de prévoir que la science, du moins dans ses résultats généraux, deviendra le patrimoine de tous. Comme dans la période de l'enfance et de l'évolution progressive de l'humanité, elle ne sera plus le privilége de quelques aînés qui en ont été jaloux et avares, et qui, au lieu d'en faire un moyen d'affranchissement universel, en ont fait un moyen de domination et de tyrannie.

Enfin, le terme de l'accomplissement de cette prophétie faite à l'homme, à la fois par son instinct et par sa raison elle-même qui lui explique son instinct, devra être la communion intellectuelle de tous les membres de l'humanité et la possession de la science, fruit du travail de toutes les générations. Cet avenir n'a rien de fabu-

leux ; l'homme possède les moyens de le réaliser : ils existent dans ses facultés intellectuelles. C'est par le développement et l'exercice de ses facultés, c'est par l'acquisition progressive de la science, c'est par la puissance de l'art qu'il doit atteindre le but qui lui est marqué d'avance et vers lequel il est entraîné par la loi même de son existence. Mais qu'on ne s'y trompe point, cette destinée, dans ses moyens comme dans sa fin, n'est pas individuelle, elle est essentiellement sociale. Produit du travail de tous, la science doit être accessible à tous; nous le répétons, ce n'est pas à quelques hommes privilégiés que ses avantages doivent être réservés, il faut que l'humanité tout entière en jouisse. C'est à cette condition seule que le but final de l'humanité peut être atteint; c'est à ce point extrême que l'œuvre de la création terrestre sera achevée par la perfection morale et intellectuelle de l'homme, dans la société humaine perfectionnée. Jusque-là l'humanité n'aura pas accompli la tâche qui lui est imposée par la loi de son existence. Elle sera dans le travail et dans la souffrance qui accompagne cet enfantement intellectuel et moral d'elle-même. Arrivée à ce point, elle se reposera dans sa puissance et dans la plénitude de sa force, en faisant servir au bonheur de tous ses mem-

bres la science quelle aura acquise avec tant de peines et de travaux, jusqu'à ce que vienne le moment fatal où le globe terrestre, subissant lui-même la loi de décadence et de rénovation à laquelle il est soumis comme tous les mondes qui constituent l'univers, entraînera, avec sa propre destruction, celle de l'homme et de tous les êtres qui l'habitent.

Ce dénouement final de l'existence de l'humanité n'a rien qui puisse la décourager, si le monde dont elle fait partie et dont elle est le foyer multiple et intelligent doit périr, si elle doit périr elle-même. Ce n'est pas une raison pour ne pas vivre et ne pas accomplir sa destinée tout entière. L'humanité doit faire ce que fait l'homme, qui ne refuse pas de vivre et d'être heureux pendant sa vie, bien qu'il sache qu'il doit mourir.

En résumé, de tout ce qui précède, il résulte :

1° Que la destinée de l'homme, comme être intelligent, n'est point individuelle, mais sociale;

2° Que l'humanité forme un corps en quelque sorte intellectuel qui survit aux générations des individus et des peuples ;

3° Que le perfectionnement de l'homme par le perfectionnement de l'humanité, est un fait au-

quel travaillent successivement les individus et les peuples ;

4° Que, pendant la durée de ce travail immense, chaque homme et chaque peuple ne peuvent avoir qu'une part incomplète et tronquée de la science universelle, qu'ils poursuivent, non pas pour eux seuls, mais pour l'humanité elle-même.

En proclamant cette dernière vérité, nous nous arrêterons un instant pour remarquer ce qu'il y a d'éminemment désintéressé dans le dévouement des hommes, chez qui le désir instinctif de la science l'emporte sur tous les autres désirs et sur tous les intérêts que la société crée parmi ses membres.

Il n'y a point de passion qui soit en principe moins personnelle que la science, il n'y en a pas qui inspire plus de sacrifices et d'abnégation. C'est le plus noble instinct de l'homme. Bien que la plupart des savants ne partagent pas les illusions et les espérances d'une vie éternelle, qui ont produit tant de fanatiques et de sacrifices intéressés, l'amour de la science n'a jamais cessé d'inspirer les dévouements les plus sublimes, même aux plus incrédules. Pour la conquête de la vérité dont il ne devait pas recueillir personnellement le fruit, jamais le

vrai savant n'a été arrêté par la crainte des dangers. Combien de martyrs la science n'a-t-elle point faits. Mais ce n'est pas aux savants que l'humanité, ignorante et trompée, rend le culte de reconnaissance qu'ils méritent; ils sont trop heureux même s'ils ne sont pas persécutés, lorsque, pour obéir à la mission à laquelle les dévoue leur amour pour la science, ils osent dévoiler la vérité en présence de l'erreur, de l'hypocrisie et de l'égoïsme, qui n'ont pas encore cessé de régner dans le monde.

CHAPITRE IV.

DE LA PAROLE.

La société étant, comme nous venons de le démontrer, la condition première de l'accomplissement de la destinée humaine, cette condition en nécessite une seconde sans laquelle la première serait inefficace. Cette seconde condition, c'est l'existence et l'emploi d'un moyen à l'aide duquel les hommes puissent exprimer leurs sentiments, se communiquer leurs idées, conserver les connaissances acquises et les transmettre de générations en générations. Ce moyen, nous l'avons déjà nommé : c'est la parole.

Il y a, dans la parole de l'homme, dans cette faculté qu'il possède d'exprimer par le son de la voix tout ce qu'il sent, tout ce qu'il sait, ce qui est visible et ce qui ne l'est pas, il y a, dans ce pouvoir magique qui fait revivre ce qui n'est plus, qui rend présent ce qui n'est pas encore, qui renferme l'idée de l'être absolu, de l'infini, dans un mot, et qui donne même, en le nommant, une espèce d'existence au néant, quelque

chose de si simple et de si compliqué, de si naturel et de si merveilleux tout à la fois, qu'en y réfléchissant on reste stupéfait d'admiration.

Il n'est donc pas surprenant que l'invention de la parole ait été refusée à l'homme et qu'on lui ait donné une origine surnaturelle. Selon les traditions mythologiques, ce n'est point l'homme qui, sollicité par le besoin de se faire comprendre de son semblable et qui, guidé par l'instinct, cette science spontanée qui précède la science réfléchie, est arrivé de lui-même, par l'exercice et le développement naturel et progressif de ses facultés intellectuelles et organiques, à se former un langage artificiel. Mais la parole lui a été donnée surnaturellement, il n'y a pas eu de progrès pour la création du langage; et de même que la tradition mythologique a fait naître l'homme parfait, elle lui a donné, dès l'origine, une langue parfaite. C'est donc par un miracle, c'est-à-dire par un renversement de la loi de création, qui pour tous les êtres s'accomplit progressivement, que l'homme, ayant été créé parfait, a su parler en venant au monde. Mais lorsqu'on l'examine sérieusement, cette origine surnaturelle de la parole, liée au dogme de la chute de l'homme, n'est pas moins contraire aux lois générales, aux lois de la rai-

son suprême, que l'origine fabuleuse de l'homme lui-même. Et qui donc, dans cet Eden mythologique où l'homme est né parfait, aurait révélé la parole à cet être solitaire? Car, pour parler[1], en supposant même qu'il soit possible de parler sans l'avoir appris, il faut avoir un interlocuteur. Mais les révélateurs ne s'arrêtent pas à ces difficultés, rien ne les embarrasse. En personnifiant la cause universelle créatrice de l'homme, ils ont mis à leur service, pour interlocuteur et pour maître de la parole, Dieu lui-même. Avec un Dieu personnel, avec un Dieu qui parle et qui, pour parler, doit être revêtu nécessairement d'une forme humaine, le problème est résolu de la manière la plus simple. Dieu et l'homme conversent ensemble dans le paradis terrestre; les deux interlocuteurs sont trouvés, le premier dialogue a lieu.

Un Dieu qui parle, la cause de l'univers tout entière, réduite et concentrée dans la forme humaine, un Dieu qui cause familièrement avec l'homme, son disciple : voilà la première éducation du genre humain, elle est accomplie sans difficulté, il n'y a point d'invention, il n'y a pas de progrès intermédiaires; la perfection est atteinte du premier coup. Il faut convenir que c'est une belle et grande ressource que l'ima-

gination poétique, avec elle la science est bientôt faite. C'est dommage que cette éducation de l'homme, si promptement, si miraculeusement faite par Dieu ait eu de si fâcheux résultats, et que le disciple, qui, avec une langue parfaite enseignée par Dieu lui-même, savait tout, ait voulu encore apprendre quelque chose de plus, en touchant à l'arbre de la science.

S'agit-il d'expliquer la diversité des langues, phénomène qui implique que la parole est une invention humaine et artificielle, c'est par un autre miracle que cette diversité est expliquée. Le premier maître de l'humanité, le seul, l'indivisible, le principe, le type de l'unité, le créateur de la première langue, détruit lui-même son œuvre, et comme ces tyrans qui craignent que leurs esclaves ne les détrônent, s'ils s'unissent entre eux pour lui résister, et ils ne peuvent s'unir que par le langage, Dieu divise les hommes en jetant la confusion dans leurs paroles. Dans ce mythe, il faut en convenir, il y a évidemment une première révélation de la politique constamment suivie par les despotes et qui se résume dans cet axiôme : *diviser pour régner;* empêcher les peuples de s'entendre et de se comprendre, c'est ce que font encore les tyrans terrestres pour conserver leur pouvoir.

Voilà pourtant les origines de la parole et de la diversité des langues données par les prophètes qui se disent chargés d'instruire l'homme, par le maître primitif dont les leçons lui ont déjà si mal profité.

Mais viendront les théologiens chrétiens qui nous répondront que ce même maître, qui a enseigné la première langue divine, expression de la vraie science, de la science universelle, et qui a conversé avec le premier homme pour l'instruire avant sa chute, est apparu de nouveau dans le monde sous la forme humaine, pour réhabiliter ce disciple ingrat, substituer la parole de vérité à la parole de mensonge, et réunir ce qui était divisé par la confusion des langues. Dans la contexture de cette seconde tradition qui vient s'ajouter à la première pour la compléter et former le cercle mythologique dans lequel l'homme est enveloppé, il y a un profond artifice, et c'est une conception très habile que celle par laquelle on est parvenu à faire intervenir dans l'histoire de l'humanité, telle que les théologiens l'ont faite, la parole divinisée et métamorphosée tout à la fois en homme et en Dieu.

Nous pourrions, avec les données que nous possédons sur la nature de la cause universelle,

sur l'homme et sur sa destinée, analyser très facilement ce symbole et le décomposer, en séparant toutes les idées générales qui sont entrées dans sa composition pour les replacer dans leur ordre logique, en regard des choses réelles qu'elles représentent, mais cette espèce de dissection nous entraînerait trop loin, nous reviendrons ailleurs sur ce sujet. Pour le moment, nous nous contenterons de faire observer que, dans le système de cette tradition mythologique et parmi tous les miracles qu'elle suppose, il en est un qui nous semble un contresens à joindre à tous ceux qu'elle renferme, car le don miraculeux des langues accordé aux apôtres chargés de porter la parole divine dans tous les lieux de la terre, afin de réunir les membres de l'humanité, ce miracle, seconde édition de la tour de Babel, n'était pas, ce nous semble, celui qu'il convenait de faire ; il eût été plus simple, pour obtenir la fin désirée, de détruire l'effet du miracle babélique par le miracle inverse, en ramenant toutes les langues à l'unité.

Mais laissons de côté toutes les fictions mythologiques qui, malheureusement, sont encore aujourd'hui l'aliment donné à l'humanité pour satisfaire le désir de la science, qui est le but instinctif de sa destinée. Avec des miracles, avec

des symboles, l'homme ne fait que tourner dans un cercle vicieux, il ne s'explique rien, il reste ignorant de toutes choses et de lui-même. Des mystères n'expliquent pas d'autres mystères; pour arriver à la science, il faut rentrer dans les faits et se servir de la raison.

La formation d'une langue est nécessairement un fait naturel et dont la réalisation ne dépasse pas la puissance des facultés humaines. Bien qu'il soit possible aujourd'hui de remonter à l'origine des langues, qui se cache, comme toutes les origines, dans les ténèbres du passé, la raison, aidée de l'expérience, suffit pour nous faire concevoir comment les langues se sont formées. Il se passe tous les jours sous nos yeux des faits qui reproduisent en partie cette création primitive, et qui nous en donnent une image. Comme il y a aujourd'hui dans la nature humaine les mêmes pouvoirs virtuels, les mêmes instincts, la même organisation qu'elle possédait au commencement, et que de plus il se rencontre des circonstances où les hommes parlant des langues différentes sont entre eux comme s'ils ne savaient point parler, il est facile, avec ces éléments, de se faire une idée vraie de la formation d'une langue.

En effet, pour assister par la pensée à la for-

mation d'une langue, il suffit de se figurer, vivant ensemble, des êtres qui ne savent point parler encore, mais qui, dans leur instinct, cette première science de leur destinée, dans leurs facultés, dans leur organe vocal, ont toutes les conditions, tous les moyens nécessaires à la création de la parole. Eh bien! ces êtres ainsi doués, par cela même qu'ils vivront ensemble, arriveront nécessairement à parler. La parole sera un fruit qui naîtra d'eux comme la fleur naît de l'arbre, par le seul mouvement de la vie. Certes, le premier moyen employé par ces êtres pourvus de toutes les facultés et de tous les instincts en rapport avec leur organisation et leur destinée, ne sera pas d'abord un langage articulé; ils exprimeront leurs sensations, leurs sentiments, leurs idées par des signes : car les signes sont la première langue, celle qui appartient à l'enfance de l'homme comme à l'enfance de l'humanité, celle que l'instinct parle naturellement et spontanément. Mais en raison de ce que l'homme possède un organe vocal qui jouit, comme tous les autres organes, d'une activité instinctive qui lui est propre et qui agit conformément à sa destination, dans les circonstances où il est sollicité de le faire, nécessairement, le langage primitif des signes sera accompagné et

entremêlé de cris spontanés. Ces cris, qui seront d'abord des monosyllables, de véritables interjections, expressions instinctives du plaisir ou de la douleur, resteront dans la mémoire et deviendront des mots, lorsqu'ils seront répétés avec intention dans certaines circonstances semblables à celles qui les auront fait naître et qu'ils serviront ensuite à rappeler. Puis, peu à peu, ces cris, ces monosyllables, ces mots simples s'ajouteront les uns aux autres et formeront des mots composés; ils seront des signes plus rapides qui se substitueront aux signes primitifs et finiront par les remplacer entièrement, jusqu'à ce que, cette transformation étant devenue complète, le langage des signes soit tout à fait abandonné; telle a dû être la marche progressive de la formation du langage parlé. Il a été indubitablement précédé par le langage des signes. Celui-ci est si bien le langage primitif et spontané, le seul que tous les hommes entendent sans l'avoir appris, qu'il est celui des hommes qui ne parlent pas et ne peuvent parler, celui des sourds-muets. Ces infortunés, si long-temps séparés de l'humanité et condamnés même par les théologiens à la damnation éternelle, en raison de leur impuissance fatale à entendre la parole, instrument de la foi sans laquelle, selon le dogme, nul

ne peut être sauvé, ces infortunés, disons-nous, grâce au langage des signes, sont rentrés dans la communion de l'humanité et ont reconquis leurs droits. Sans doute, si cette découverte qui, au fond, n'est qu'une chose retrouvée, avait été faite dans les temps mythologiques, on l'eût attribuée à un Dieu, mais aujourd'hui, il faut bien reconnaître qu'elle est humaine et que c'est surtout à l'amour de l'humanité, éclairé par la philosophie, qu'elle est due.

Dans cette première langue oubliée, mais retrouvée et perfectionnée par l'art, il y a donc une preuve non équivoque de la création du langage par le fait de l'homme; un Dieu n'a pas appris à l'homme le langage des signes, car si l'on suppose poétiquement qu'il puisse parler sans avoir un corps, ce Dieu ne pourrait du moins parler par signes, sans revêtir une forme corporelle.

Ce qui a lieu pour les sourds-muets se reproduit tous les jours parmi les hommes qui parlent une langue différente. Ce sont des sourds-muets d'une autre espèce, et pour s'entendre et se comprendre, ils ont recours au langage qui n'est point appris, au langage instinctif des signes.

Nous n'avons pas besoin, nous le pensons, de

nous appesantir sur ces faits, il est incontestable que l'homme parle spontanément par signes, et que cette langue universelle est l'expression naturelle et primitive de ses sentiments, de ses idées, de ses besoins, puisqu'il la retrouve en lui, dans les circonstances où la langue parlée et apprise ne peut lui servir. Venons donc à la création de la parole, qui est un produit de l'intelligence réfléchie, un produit de l'art.

Dans le langage des signes, il n'y a primitivement rien d'arbitraire ni de conventionnel; le signe, pour exprimer l'idée d'une chose, la fait voir en l'imitant. Il n'en est pas de même pour la parole articulée; pour parler le langage de la parole et pour l'inventer, il faut une convention, une espèce de contrat. La création des mots d'une langue est un phénomène qui est le résultat d'une association physique et intellectuelle. L'enfantement de la parole est, pour ainsi dire, une image de la génération des êtres vivants. Sans le concours et la présence des deux êtres corporels intelligents, et sans le rapport physique et moral qui existe entre eux, le son de la voix ne se produirait pas, ou bien il ne serait qu'un bruit vague et sans signification. Pour qu'un mot soit créé, pour qu'il devienne en

quelque sorte le corps vivant d'une pensée, il faut que deux êtres humains s'unissent par le concours simultané de leurs facultés physiques et intellectuelles. La génération de la parole n'est donc pas, plus que celle des êtres vivants, le fait d'une cause isolée. Pour donner la vie à une parole, il faut deux générateurs.

Ainsi, la parole, qui est le lien de l'humanité, est, comme tout ce qui est créé, le produit d'une association. Son existence repose sur une convention mutuelle faite par deux êtres intelligents. Ce que fait une mère lorsqu'elle apprend à parler à son enfant, nous offre un exemple sensible de ce contrat intellectuel; c'est en lui montrant les premiers objets qui frappent ses sens et qui sont en même temps les premiers objets de ses affections, qu'elle lui apprend leurs noms. La nature se révèle ici de la manière la plus touchante et avec toute sa grâce, par le moyen si simple qu'elle emploie pour faire en même temps l'éducation morale et intellectuelle de l'homme.

Pendant cet apprentissage long et difficile, la mère elle-même redevient enfant. Elle fait redescendre instinctivement la langue à ses éléments primitifs; elle recommence en quelque sorte son invention en se servant de syllabes brèves,

entremêlées de signes; elle contracte aussi les mots, et les réduit à n'être plus que des cris semblables à des interjections, cette première forme du mot, dans l'ordre naturel, bien qu'on la place au dernier rang dans l'ordre grammatical. Le procédé employé par la mère pour enseigner la parole à son enfant et qui consiste à lui montrer les objets en les nommant, est également suivi par les hommes qui parlent un idiôme différent, lorsqu'ils s'enseignent réciproquement leur langue; ils renouvellent ainsi la convention primitive qui a été faite par les inventeurs de la parole. Chaque jour, ce phénomène se reproduit de peuple à peuple et aussi d'homme à homme dans le sein de l'humanité, par les communications pacifiques comme par les conquêtes, qui amènent la transformation et la renovation des langues.

C'est donc une invention humaine et purement humaine que celle du langage parlé. Comme instrument de son perfectionnement, c'est une création secondaire que l'homme est chargé de faire pour lui-même et par lui-même. Cette création s'accomplit d'ailleurs comme toutes les créations qui sont le produit de la puissance immédiate des causes, toutes les langues sont le résultat de l'association et du nombre. Comme

instrument social, elles suivent les destins des sociétés, elles naissent, se transforment et meurent avec elles, pour renaître comme elles selon les lois qui régissent tout ce qui est dans le monde contingent.

L'invention de la parole étant donc dégagée de toute fiction mythologique et considérée comme un fait purement humain, réalisé par l'exercice et l'emploi des facultés naturelles de l'homme mises en activité par le besoin instinctif qu'il a de communiquer à ses semblables ses sentiments et sa pensée, avant de terminer ce que nous avons à dire sur la parole, nous avons à nous occuper un instant d'une autre espèce de langage également inventé ou plutôt imité par l'homme. Ce langage, qui sert d'auxiliaire à celui de la parole, est celui des beaux-arts. Bien que la parole puisse suffire à tout exprimer, il y a, dans le sentiment de l'homme et dans les émotions que lui fait éprouver le phénomène sublime de l'univers, quelque chose de vague, de mystérieux et d'ineffable, que la parole seule n'explique pas complètement, et que l'art excelle à peindre. Ce sont ces mystères du sentiment que l'art est chargé de révéler. Ce langage, qui s'exprime par la forme, est, en quelque sorte, une répétition de celui que parle à

l'homme la cause de l'univers par le splendide et magnifique ouvrage de la création.

Pour bien comprendre l'étendue, la puissance et la spécialité de ce langage de l'art, par lequel l'homme exprime le sentiment qu'il éprouve en face des beautés de la création, il faut se rappeler qu'il existe entre lui et le monde un rapport nécessaire qui les unit. Lors donc qu'on envisage ce rapport d'où il résulte que l'homme, est, sous une forme finie, le foyer qui contient intellectuellement le monde en lui, par le phénomène de l'idée, en même temps qu'il y est contenu, on est frappé de l'évidence de cette vérité, que le monde lui-même, avec toutes ses merveilles, n'est qu'une forme de langage par laquelle la cause universelle se manifeste à l'homme destiné à la comprendre et à la connaître par ses œuvres. Le monde, manifestation de la cause suprême par la forme matérielle, est ainsi l'œuvre de l'art par excellence, il est le type universel et primitif qui renferme tous les éléments, tous les modèles de l'art humain, de l'art d'imitation. C'est en lui que se trouvent initialement toute forme, toute beauté, toute couleur, toute harmonie, tout mouvement, toute mesure, toute poésie. Il est le poème par excellence, il est la voix primitive du poète éternel

qui parle à l'homme par tous ses sens, qui l'instruit, qui lui raconte ce qui est, ce qui a été, ce qui sera. C'est la parole incarnée, toujours vivante et toujours nouvelle par laquelle la cause de l'univers lui apprend à la connaître. Lorsque l'homme a entendu et compris cette parole qui se révèle à lui sous toutes les formes, il en devient en quelque sorte l'écho, l'écho multiple; il l'imite, il la répète à l'infini sous toutes les formes de l'art. C'est, en effet, pour l'homme un magnifique moyen de témoigner qu'il a compris les beautés de la création, que de les imiter, que de les reproduire artificiellement.

Toutefois, ce langage de l'art, avec ses magnifiques ressources, a toujours quelque chose de vague et de mystérieux. Comme la création dont il reproduit l'image, il ne s'exprime que par des symboles. Il parle plus aux sens et à l'imagination qu'à la raison pure, et s'il excelle pour exprimer les choses de sentiment, il est impuissant pour exprimer les mystères et les détails de la pensée : il cache, il voile la vérité sous la forme; il se prête avec une extrême facilité à favoriser la superstition et toutes les erreurs de l'imagination. C'est par ce langage de la forme que l'art a contribué pour sa part à tromper les hommes; c'est lui qui a peint et

sculpté les idôles, élevé les temples, ces forteresses de la superstition, où l'homme, séparé de la création par un voile de pierres, cesse d'être en communication avec la nature et n'aperçoit plus que des images fantastiques qui l'effrayent. C'est sous ces voûtes, suspendues sur sa tête, et qui semblent toujours prêtes à l'écraser, que l'art, devenu le complice de l'erreur, a servi à inspirer le fanatisme, cette sombre maladie des temples, dont le nom décèle si bien l'origine. (*)

Mais ne faisons pas ici un crime à l'art d'avoir servi à tromper l'humanité, en lui créant des idôles, car le même reproche serait à faire à la parole. L'erreur est une des conditions fatales imposées à l'homme dans la recherche de la vérité et, de toutes les formes de langage qu'il emploie pour manifester sa pensée, il n'en est pas une qui ne puisse la propager. Laissons donc, pour le moment, ce triste côté des choses humaines et ne considérons la parole que sous le point de vue de sa haute mission, et de sa supériorité sur toutes les autres manifestations de la pensée.

Dans la parole il y a une puissance univer-

(*) Fanatisme vient du mot *fanum*, temple.

selle et surtout une spécialité d'expression qu'aucune autre forme de langage ne peut atteindre. Elle est par excellence l'instrument de la science, le moyen de faire briller la vérité par le raisonnement. Non-seulement elle peut exprimer les choses de sentiment, comme le font les beaux-arts, mais à elle seule, elle les contient tous. Elle est, par rapport à eux, comme la lumière est aux rayons de diverses couleurs qui la composent; ils font partie d'elle, mais aucun d'eux ne l'égale en puissance, elle les résume tous dans son unité.

C'est à elle seule qu'il appartient d'éclairer le monde des idées, comme c'est à la lumière physique qu'il appartient d'éclairer le monde des corps. Ce qu'aucune des autres formes de langage ne peut faire, la parole le fait; tandis que les beaux-arts semblent avoir pour mission d'exprimer les sentiments de l'homme, de les traduire au dehors par des formes imitées de celles de la nature, la parole est l'instrument spécial de la raison; elle est le flambeau magique qui éclaire les plus secrètes profondeurs de l'intelligence et en dissipe les ténèbres. Sans le secours que lui prête la parole, l'homme ne pourrait analyser ses idées, les juger, les classer méthodiquement, les généraliser, les abstraire,

c'est elle qui débrouille le chaos de ses pensées. Sans le secours de la parole, l'art de la logique n'existerait pas, et toute discussion serait à jamais interdite à l'homme. Avec tous les autres modes de langage employés par l'art, la vérité resterait contenue dans la forme matérielle, tout resterait symbole, il n'y aurait point de critique, d'examen, point d'analyse, point de synthèse intellectuelle; l'idée ne pouvant s'abstraire, ne se dégagerait pas de son objet, il n'y aurait de possible qu'une expression vague des sentiments de l'homme, aussi mystérieuse, aussi confuse pour lui que le langage de la nature elle-même; enfin avec le langage des arts, il serait impossible de construire l'édifice logique d'une science quelconque. Pour les opérations rapides de l'intelligence, la parole, avec sa forme fugitive et pour ainsi dire immatérielle, est donc nécessaire.

Les mots, en tant qu'ils sont les signes des idées, qui elles-mêmes représentent les choses, se prêtent avec une extrême facilité à la construction de l'édifice de la science. Par une admirable corrélation avec la nature des choses qu'ils sont appelés à représenter, les mots sont, pour ainsi dire, les atômes, les molécules constitutives de toute création, de toute vie intel-

lectuelle; ils sont simples, composés, organisés même comme les êtres matériels.

Un discours, un livre est un corps intellectuel, un corps d'idées qui devient en quelque sorte vivant par la réunion, par l'assemblage et le rapport de toutes ses parties, et il y a encore dans cette création de la science réfléchie de l'homme et dans la vie de son intelligence réalisée par la parole, l'application et l'imitation des lois universelles qui président à toute création. Par la réunion de tous les mots représentatifs des choses, par l'ordre dans lequel ils sont rangés et qui est l'image du rapport qu'il y a entre les choses que ces mots réprésentent, la parole, expression de la science réfléchie de l'homme, reproduit l'ordre naturel, et devient une traduction en quelque sorte immatérielle du langage de la cause universelle, c'est-à-dire de la création matérielle tout entière. Il y a plus, et comme pour attester la haute mission de l'homme et lui donner la preuve qu'il résume toute la création, et qu'il est appelé à être le foyer intellectuel de la cause de l'univers, et à la connaître elle-même, la parole, par sa puissance magique, renferme, dans une seule formule, l'idée de tout ce qui est, l'idée de la cause universelle, l'idée de ses effets. Lorsqu'il emploie pour

cette fin, soit le mot Dieu, soit le mot univers, philosophiquement conçus, l'un comme représentant la cause infinie inséparable de son effet, l'autre comme l'effet inséparable de sa cause, la parole résume dans une seule expression la science de toutes choses.

La parole s'élève donc bien au-dessus de toutes les autres formes du langage, et seule elle peut exprimer l'idée de la cause universelle, abstraite de ses effets, l'idée de l'être absolu qui, dans son entité métaphysique, n'a point de formes; seule elle peut exprimer l'idée de l'infini, l'idée de l'éternité qu'aucun des arts plastiques circonscrits par la forme ne peut manifester. C'est à la parole, à elle seule qu'il appartient d'éclairer l'intelligence pour la conduire jusqu'à ses dernières limites. Elle est la seule forme qui convienne à l'expression des vérités de la raison pure. Comme nous l'avons déjà dit, elle est au monde des idées ce qu'est la lumière au monde matériel; aussi les mythologues ont-ils confondu, identifié la lumière avec la parole et l'ont-ils divinisée dans une personnification suprême. De cette forme fugitive, inventée par l'homme pour communiquer à l'homme sa pensée, ils ont, par une poétique métaphore, fait non-seulement le Dieu, père

intellectuel de l'humanité, mais le créateur de l'univers lui-même.

A la vérité, c'est une belle et grande chose que la parole, même dépouillée de son auréole mythologique et considérée dans la vérité pure et simple. Elle est le plus admirable phénomène de la création après la création elle-même ; elle est la dernière et suprême manifestation de la puissance de la cause éternelle incarnée dans l'homme, la dernière forme par laquelle l'attribut de la science immédiate et nécessaire de la cause se réfléchit dans ses œuvres. Ce qui peut la faire philosophiquement appeler divine, c'est qu'elle n'est pas un pouvoir individuel et isolé, mais un pouvoir social, mais une manifestation de la puissance et de l'unité radicale de la nature humaine ; c'est qu'elle est la voix de l'humanité tout entière qui parle par la bouche d'un seul homme, lorsque cet homme révèle à d'autres hommes la vérité ; c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui surpasse le pouvoir magique de la parole, au moyen de laquelle les intelligences s'allument comme des flambeaux, en se communiquant leur lumière sans la perdre eux-mêmes ; c'est que la parole n'est pas seulement un moyen de multiplier, de conserver la science, mais qu'elle est encore le moyen d'établir l'éga-

lité parmi les hommes, d'élever le faible au niveau du fort, en leur enseignant la justice, en leur enseignant la vérité sur leur destinée commune, sur la solidarité de leurs actes, sur leurs droits et leurs devoirs; c'est qu'enfin elle est un moyen aussi grand que la destinée de l'homme, et que la cause universelle, incarnée en lui, lui a réservé à lui seul le pouvoir de créer artificiellement, pour accomplir sa haute fonction dans le monde.

Aussi, à mesure que l'humanité s'est avancée vers le but final de sa destinée, l'invention de la parole s'est-elle complétée par d'autres inventions. Anciennement l'écriture, plus près de nous l'imprimerie lui ont donné un corps et l'ont multipliée à l'infini. Par ces merveilleuses inventions, le travail intellectuel des générations passées ne peut plus être perdu pour les générations futures, la science ne peut plus être arrêtée dans son développement. Grâce à l'imprimerie surtout, la science, qui est la véritable religion, la religion de l'avenir, tend de plus en plus à devenir le patrimoine de tous. C'est par l'imprimerie que s'accomplit lentement, mais incessamment, la grande communion intellectuelle des peuples qui gravitent vers l'unité. C'est l'imprimerie qui réalise, en dehors des symboles et

des fictions religieuses, le vrai mystère de l'eucharistie, et distribue à tous la parole de vie, le pain de l'intelligence que les prêtres catholiques donnent à leurs disciples, sous une forme symbolique dont ils ne comprennent plus le véritable sens, et qui se réduit ainsi en un acte de superstition et d'idolâtrie.

Sans miracle et par le mouvement progressif de l'humanité, par ses besoins, par le côté matériel des choses lui-même, par les relations commerciales, par la colonisation, par les arts industriels, par la rapidité des communications, par toutes les causes enfin qui tendent à réunir les hommes dans une vaste association, dont la science doit être le lien, il n'est pas impossible que, dans l'avenir, une seule langue soit parlée sur tout le globe. Alors le destin de l'humanité se consommera dans l'unité de la science; la vérité, le premier de tous les biens désirés par l'humanité, celui qui contient tous les autres, se propagera par la parole dans toutes les intelligences, comme la lumière physique avec laquelle on l'a comparée et mythologiquement identifiée, se réfléchit dans tous les yeux.

CHAPITRE V.

DE L'ART.

Après la parole qui est elle-même un de ses produits, l'art, lorsqu'on le considère sous ses autres aspects et dans sa puissance pour ainsi dire universelle, est la magnifique dot que l'homme a reçue pour accomplir sa destinée.

Bien que les définitions laissent toujours quelque chose à désirer, et qu'il soit impossible d'exposer en quelques mots tout ce qui constitue le domaine de l'art, nous aborderons cependant ce vaste sujet par une définition aussi simple que possible, sauf à la développer ensuite.

Qu'est-ce donc que l'art en général? La définition la plus juste qu'on puisse donner de l'art, en le considérant dans son principe, ses effets et son but, nous paraît être celle-ci :

L'art est la puissance d'imiter, de modifier ce qui existe, et de produire avec ce qui est, par l'emploi même des forces de la nature et selon ses lois, quelque chose de plus parfait que ce qui existe dans l'ordre naturel, et d'ajouter ainsi à

la création primitive une création secondaire qui la continue et la perfectionne.

Ainsi défini, l'art n'est point la propriété directe des causes premières, il est un pouvoir secondaire qui procède avec le concours de la science réfléchie, et comme tel il appartient à l'être contingent, intelligent et libre. Mais, comme on ne peut concevoir, avec la liberté dans un être créé, le pouvoir d'ajouter quelque chose à ce qui existe primitivement dans l'ordre naturel, ou de modifier cet ordre qui est l'effet de l'action directe et immédiate des causes génératrices, sans empiéter sur leur puissance infinie et la restreindre, il faut reconnaître d'abord, que si la puissance secondaire de l'art que possèdent les êtres contingents n'était pas un rayonnement de la puissance immédiate des causes premières, et que s'il ne tirait pas d'elles son origine, il n'aurait pas de raison d'exister.

Aussi l'art n'est-il en réalité, dans les êtres qui jouissent de ce pouvoir, qu'un développement, qu'un épanouissement de la puissance des causes premières, il n'est que la continuation de leur action, sous la forme que ces causes ont revêtue, et il est le moyen qu'elles emploient sous cette forme pour réaliser les derniers effets de leur puissance et conduire leur œuvre à sa perfection finale.

D'un autre côté, comme l'art n'est, dans l'être qui le possède, qu'un pouvoir secondaire et réfléchi agissant sur la création primitive dont les lois sont nécessaires, immuables, et ne pourraient être violées sans que l'ordre universel fût troublé, c'est une condition imposée à l'art que celle de procéder dans ses œuvres par l'imitation, l'emploi et l'application des lois naturelles, dans lesquelles il trouve toute sa force, toute sa puissance; et comme, en réalité, il ne crée rien et qu'il ne peut que modifier et perfectionner ce qui existe et s'en servir, sa puissance et sa liberté d'action sont circonscrites par les lois primitives sans le secours desquelles il ne peut rien. Comme application de la science réfléchie, comme puissance secondaire, il n'a d'efficacité qu'en se conformant aux lois des causes dont il tire son origine. Sans cette condition, la puissance de l'art donnée à un être libre et dont l'action serait sans limites et sans frein, au lieu d'être un moyen de perfectionner la création, ne serait plus qu'un moyen de bouleverser tous les rapports nécessaires des êtres et de porter le désordre et l'anarchie dans la nature.

Si donc nous nous accordons, pour le considérer comme un pouvoir secondaire, ayant pour objet le développement de la création première,

et comme le moyen donné à la créature intelligente et libre de s'élever par elle-même et avec le secours de la science réfléchie, au terme de sa perfection, l'art ne sera plus pour nous, dans son essence même, qu'une manifestation particulière et spéciale de la puissance des causes premières immanentes dans l'homme; il ne sera plus, dans ses effets, qu'une application intelligente et réfléchie de leurs lois, concordant avec elles aux mêmes fins. Sous ce rapport, l'art, bien qu'on le distingue encore de tout ce qui est naturel et spontané, rentrera lui-même dans le domaine de la nature et sous l'empire de ses lois universelles, il sera pour l'homme un moyen d'accomplir sa destinée aussi naturel que le sont pour les autres êtres les facultés qu'ils possèdent. Ceci compris, l'unité ne cessera pas d'exister dans la création, et les œuvres de l'art étant, soit une imitation de celles des causes premières, soit un perfectionnement des êtres qu'elles ont créés, perfectionnement réalisé par une application de leurs propres forces et de leurs lois, l'art ne fera rien dans le monde qui n'ait sa raison première dans la toute-puissance des causes.

L'art est le patrimoine exclusif de l'homme; celui-ci est le seul être qui ait reçu le don de l'art, et avec lui le pouvoir de modifier, de perfectionner

la création primitive et de s'élever lui-même à une plus grande perfection. Tous les êtres qui vivent sur la terre sont stationnaires, ils naissent tous avec des instincts, avec une industrie, toujours la même, parce qu'elle est suffisante à l'accomplissement de leur destinée. Aussi, quelque admirable que soit l'industrie des animaux, n'est-elle pas un effet de l'art, puisque la propriété caractéristique de l'art est d'ajouter quelque chose à ce qui est. Lorsque, dans l'état de domesticité auquel l'homme les soumet, les mœurs instinctives, les formes, les industries naturelles des animaux se trouvent modifiées, ce n'est point en vertu d'un art qui leur est propre, mais en vertu de la puissance que l'homme exerce sur eux. Abandonnés à eux-mêmes, ils ne se modifieraient pas; aussi lorsqu'ils retrouvent leur liberté, après avoir été soumis à l'homme, ils reprennent, avec leurs instincts, leurs mœurs, leurs formes et leurs industries naturelles. L'animal n'a donc pas de lui-même le pouvoir de changer sa condition primitive, et comme il n'en a pas le pouvoir, il n'en a pas le désir; il n'a ni l'instinct, ni la puissance de l'art.

Il n'en est pas ainsi de l'homme. Il naît avec l'instinct de l'art, avec le sentiment inné d'une plus grande perfection possible. L'instinct de

l'art est comme celui de la science, qui le sépare des autres êtres, et l'élève au-dessus d'eux, une première révélation, une direction providentielle imprimée à l'homme par les causes qui sont immanentes en lui. Avant que l'homme soit artiste et pour qu'il le devienne, il a l'instinct de l'art, comme avant de savoir il a l'instinct de la science. Ces deux instincts sont nécessaires l'un à l'autre, ils s'entr'aident, ils se complètent, ils se combinent dans leurs effets; la science se perfectionne par l'art, à son tour celui-ci se perfectionne par la science. Cependant la science est au-dessus de l'art, la science est le but, l'art le moyen, il est l'application de la science elle-même. Dans l'un et dans l'autre, et à plus forte raison dans tous les deux se trouve la plus authentique révélation de la destinée finale de l'homme.

C'est surtout dans l'art considéré comme moyen de perfectibilité et dans ses effets incontestables que se trouve la preuve la plus évidente de la loi de progression selon laquelle la destinée humaine s'accomplit. L'art, évidemment, implique pour l'être qui le possède les trois conditions suivantes : 1° un état d'imperfection originelle, qui est son point de départ; 2° un état de perfection future, qui est son objet final; 3° un état de transition et de progrès pendant les phases

duquel l'être perfectible se transforme, se développe en s'approchant de sa perfection.

Pour le dire en passant, dans la puissance de l'art, considéré comme moyen de perfectibilité, on trouve encore une réfutation logique de la tradition fabuleuse sur la chute originelle de l'homme. L'instinct de la science, celui de l'art et le développement de ce pouvoir de création secondaire qui, s'exerçant sur toute la nature et sur l'homme lui-même, l'élève de degrés en degrés vers la perfection, ce sont là des faits qui témoignent non d'une décadence originelle, mais qui sont la preuve de la marche ascendante de l'humanité par le pouvoir de l'humanité elle-même. Arriver à sa perfection finale, au but de sa destinée par la possession de la science, et à la possession de la science par le secours de l'art, telles sont, après la vie sociale, hors de laquelle la science et l'art ne peuvent se développer, les conditions principales que renferme le programme de l'humanité, conditions qui ne sont d'ailleurs, pour elle, qu'une application spéciale des lois universelles qui régissent le monde contingent. Lors donc que l'on considère l'art comme moyen du perfectionnement de l'humanité, comme puissance remise entre les mains de l'homme pour accomplir sa destinée, la posses-

sion de cette puissance n'est point la révélation d'un malheur passé, mais la prophétie d'un avenir meilleur. La raison de l'existence et de la mission de l'art, moyen placé entre deux termes extrêmes, dont l'un est l'imperfection primitive, l'autre la perfection finale de l'homme, se trouve nécessairement dans ces deux termes.

C'est donc en qualité d'être perfectible que l'homme est artiste, il est artiste parce qu'il est perfectible, et perfectible parce qu'il est artiste. Enfin, il est artiste et perfectible parce qu'il est intelligent et libre et qu'il reçoit de la cause créatrice immanente en lui, en même temps que le pouvoir de la connaître, de la comprendre, celui de l'imiter et de continuer son œuvre.

L'art humain est un reflet de la puissance créatrice des causes, comme la science humaine est un reflet de la science infinie de ces mêmes causes, et tous deux ne se rencontrent qu'au sommet de la création. L'art commence là où les causes génératrices, ayant atteint leurs limites, se réfléchissent dans l'homme, leur suprême et dernière incarnation, en lui donnant, avec l'intelligence de leurs lois, le pouvoir d'imiter leurs procédés et d'ajouter à la création la dernière perfection possible. Comme reflet de la puissance et de la science infinies des causes,

l'art a lui-même quelque chose qui tient de l'infini. Considéré dans sa source, il procède de la science immédiate et de l'activité spontanée des causes premières; considéré dans ses effets, il est une application de la science réfléchie de l'homme et il appartient à l'ordre des causes secondes. Sous ces deux rapports, il est à la fois inspiré et réfléchi. En lui se combinent la puissance immédiate des causes premières et la puissance médiate de l'homme. En d'autres termes, c'est la puissance immédiate et spontanée de la cause qui s'augmente de celle de ses effets et s'élève en eux à sa dernière limite, en se réfléchissant. L'art est donc humain et divin tout à la fois ; ce double caractère se révèle constamment par ce qu'il a d'instinctif, puisqu'il est spontané, et par ce qu'il a de réfléchi, puisqu'il s'apprend et se perfectionne par la science, l'expérience et le raisonnement.

Mais avant tout, l'art a sa source et sa racine dans l'instinct; manifestation de la puissance immédiate des causes génératrices de l'homme et immanentes en lui, l'art se précède, en quelque sorte, il s'enfante lui-même. En tant qu'instinct, il est, pour ainsi dire, avant d'être manifesté par ses effets. Il est une science première, une voix prophétique qui s'élève sans

cesse dans le for intérieur de l'homme et qui, par une irrésistible impulsion, l'excite sans cesse à agir, en lui annonçant qu'il y a toujours pour lui et devant lui une conquête à faire, un progrès à réaliser. C'est cette voix intérieure qui éveille l'artiste, qui l'appelle, qui lui révèle sa mission, qui la lui donne, qui le consacre au service de l'humanité, car ce n'est pas pour lui seul qu'il est artiste, mais pour une fonction sociale, mais pour tous. Aussi, l'humanité a-t-elle reconnu dans l'art quelque chose de providentiel, nous dirons même de divin. En dépouillant ce mot de toute signification superstitieuse, et en ne considérant le divin que comme la manifestation de la puissance immédiate des causes se révélant par l'instinct, nous pouvons dire, philosophiquement parlant, que l'art découle d'une source divine, qu'il est une manifestation spéciale et secondaire de la toute-puissance créatrice conduisant son œuvre à la perfection par l'intermédiaire de ses créatures. Sous ce point de vue, tous les artistes, tous les inventeurs sont pour nous des hommes marqués d'un sceau divin, des révélateurs, des prophètes, lorsque, par des découvertes utiles à l'humanité, ils lui créent de nouveaux moyens d'améliorer son existence, ou que, lui offrant dans leurs conceptions inspirées, les modèles

d'une perfection physique, intellectuelle et morale qui dépasse la réalité présente, ils lui proposent cette perfection idéale comme le but qui lui est marqué d'avance et qu'elle doit s'efforcer d'atteindre.

L'immense domaine de l'art se divise naturellement en deux branches, l'une qui comprend les beaux-arts, l'autre qui comprend les arts utiles, mais ces deux branches sont destinées à porter le même fruit. Il y a, entre les arts utiles et les beaux-arts, un rapport nécessaire qui les réunit, et si nous les séparons un moment pour les considérer dans leur spécialité respective, ce ne sera que pour mieux faire comprendre leur unité radicale au point de vue de leur mission.

Les beaux-arts sont, comme nous l'avons déjà dit, une espèce de langage par lequel l'homme exprime le sentiment qu'il a des beautés de la création, en les reproduisant par des formes qui les imitent. Mais cette imitation n'est point une imitation servile, le véritable artiste ne reproduit pas l'image de la création comme le fait une glace ou le miroir d'un lac. Il y a dans l'art quelque chose de plus que la copie, que le calque de la nature. Si l'art (nous entendons ici les beaux-arts) ne faisait qu'imiter ce qui est,

s'il ne sortait jamais des bornes de la vérité actuelle, il ne serait point l'art, il n'aurait point de mission, il ne serait pas un moyen de perfectionner l'humanité, il ne serait pas l'expression de ce sentiment, de cette prescience instinctive, révélation d'une plus grande perfection possible. Privé de ce caractère, l'art ne serait plus l'art, il ne serait plus divin, il ne serait plus prophète, il ne serait plus créateur, il n'ajouterait plus rien à ce qui est.

C'est donc dans ce sentiment instinctif, dans cette révélation intime d'une plus grande perfection possible, dont l'artiste s'inspire, qu'est le véritable caractère de l'art. C'est à cette condition que l'art se fait reconnaître comme un moyen d'embellir, d'élever, de perfectionner l'homme.

Lorsque, dans les arts qui ont pour objet de reproduire la beauté et l'harmonie des formes, l'artiste s'est élevé au-dessus de la nature elle-même, en rassemblant dans un type idéal qui les résume, toutes les perfections qu'elle lui offre séparément dans ses œuvres, et qu'il a donné, avec le marbre ou sur la toile, une forme fixe et en quelque sorte immuable à l'idée qu'il se fait de la beauté suprême, dans cette création du génie de l'artiste, bien qu'elle soit privée de

vie, il y a comme une puissance secrète qui touche à la vie et réagit sur elle. Par un rapport qu'il est plus facile de sentir que d'expliquer, mais dont les effets démontrent la réalité, la perfection que l'artiste donne à son œuvre est comme un défi qu'il fait à la nature, comme une lutte, un combat d'émulation qu'il engage avec elle, pour l'exciter à se surpasser elle-même, à l'égaler et à le vaincre. Et, chose remarquable, partout où l'art, en empruntant d'abord à la nature ses plus beaux modèles, leur a donné cette perfection qu'on appelle l'idéal, et les a présentés à l'imagination des peuples, la nature a toujours accepté ce défi de l'artiste et elle s'est comme empressée d'imiter ses œuvres et de les reproduire à son tour.

Cette tendance mystérieuse à l'imitation, qui se manifeste dans l'ordre des phénomènes physiques de la part de la nature elle-même, eu égard aux œuvres de l'art humain et sous le rapport de la forme, se retrouve plus sensible et plus évidente encore dans l'ordre des phénomènes moraux, par l'émulation qu'excitent, dans l'intelligence et dans le cœur de l'homme, les conceptions idéales des poètes qui sont les peintres de la beauté morale.

Il y a donc dans ce fait qui ne pourrait être

contesté sans nier l'histoire, le but rationnel et l'efficacité de l'art, la preuve d'un rapport mystérieux qui existe entre la nature et l'art, et la justification de l'art, à la fois comme prophète et comme moyen de perfectionnement et de civilisation.

On a, de nos jours, méconnu la véritable mission et la grandeur de l'art, en voulant l'isoler du mouvement de l'humanité et en le considérant comme étant à lui-même sa propre fin. Proclamer la doctrine *de l'art pour l'art*, c'est nier l'art dans ce qu'il a de providentiel, c'est lui enlever la part qu'il doit prendre dans le perfectionnement de l'humanité. Que devient l'artiste lorsqu'il n'a plus le sentiment de sa mission? Où peut-il puiser son inspiration? lorsqu'il n'a d'autre but que l'art lui-même, l'art qui n'est qu'un langage par lequel il exprime le sentiment instinctif, la prescience qu'il a d'une plus grande perfection possible. Dès que le sentiment de cette perfection ne domine plus l'artiste et ne l'inspire plus, il est comme un rhéteur qui, n'ayant plus de conviction, parle pour parler, et dont les pompeuses paroles restent vides pour le cœur et pour l'esprit. Il est vrai que l'art, à certaines époques, peut se décourager et douter de lui-même et de sa

mission en assistant à la ruine des croyances, dont il est, comme la parole, le propagateur et l'interprète; c'est alors que n'ayant plus de conviction, que se défiant de lui-même et comme honteux d'avoir servi à propager l'erreur, il se replie en quelque sorte sur lui-même et se considère comme son propre objet. Si cette situation se prolongeait, elle tuerait l'art dans son principe, mais l'art ne peut mourir. Pour lui rendre la vie, il suffit qu'un rayon de la vérité vienne dissiper ses doutes et lui découvrir la nouvelle voie dans laquelle il doit marcher à la tête de l'humanité. Si, aujourd'hui, l'art ne peut plus trouver, dans les croyances du passé que la raison a condamnées sans retour (car l'esprit humain ne rétrograde pas), l'inspiration dont il a besoin pour révéler à l'humanité un idéal plus vrai que celui qu'il a puisé à la source des traditions superstitieuses, c'est à la philosophie, à cette religion de la raison qui survit à toutes les religions et qui doit enfin révéler à l'homme le secret de sa destinée, à lui ouvrir cette route nouvelle. Jusqu'ici, le sculpteur et le peintre ont été chercher leurs inspirations dans le domaine des rêves mythologiques, qui placent l'homme sous la dépendance des êtres surnaturels, mais depuis que l'homme a vaincu les

maîtres sous le joug desquels il s'était placé, ce ne sont plus des Dieux que l'artiste doit représenter sous la forme humaine. Prendre à l'homme ses traits pour les donner à des êtres imaginaires supérieurs à lui, à des êtres qui ne sont pas lui, c'est le dégrader en le plaçant au-dessous de lui-même, c'est lui créer des idôles, et non lui présenter des modèles de sa propre beauté, de sa propre perfection, c'est lui commander de s'humilier au lieu de l'exciter à s'élever.

L'homme, après sa victoire sur les êtres surnaturels, enfants de son imagination, après les conquêtes positives qu'il a faites sur la nature, en s'emparant de ses forces et en les disciplinant, l'homme, maître de lui-même et s'élevant à la hauteur de sa destinée, comme l'être suprême et intelligent du monde qu'il habite, n'est plus l'esclave de la fatalité, le jouet des Dieux, il n'est plus l'être dégradé marqué du sceau de la réprobation qui, pour peindre et représenter la suprême beauté, n'ose se représenter lui-même et auquel l'artiste dérobe en quelque sorte sa beauté pour la donner à des maîtres imaginaires; il est le roi de la création, il a repris, avec son indépendance et sa liberté, sa majesté naturelle. En même temps que son intelligence s'est déve-

loppée, sa nature morale s'est élevée par une conception plus générale des droits et des devoirs de l'humanité.

Pour exprimer l'idée philosophique qui germe dans le présent, et offrir à l'homme le modèle de sa perfection idéale, il y a un nouveau type à créer, non plus dans le domaine de la mythologie, un type qui ne sera pas le Jupiter olympien, symbole de la puissance, l'Apollon, symbole de l'intelligence, le Christ, symbole de l'amour de l'humanité, mais qui réunira ces trois caractères et sera, dans le domaine de la vérité, l'idéal parfait de l'homme.

L'artiste qui, le premier, éclairé par la lumière de la vraie philosophie, s'élevera au-dessus de toutes les croyances superstitieuses du passé, pour concevoir l'homme comme être libre, dans toute sa majesté, dans tous les développements de sa vie morale et de sa puissance intellectuelle; l'artiste qui, laissant de côté le travail ingrat et stérile de reproduire les images des Dieux auxquels il ne croit plus, représentera l'homme lui-même, non plus comme l'esclave des êtres surnaturels, mais comme le roi de la création, comme l'être suprême sous la forme duquel la cause de l'univers s'incarne pour contempler son œuvre, se connaître elle-même et s'aimer

dans l'humanité ; l'artiste qui, le premier, couronnera le front de l'homme de sa couronne légitime, et qui fera briller sur sa noble face le triple rayonnement de l'amour, de la science et de la liberté, surpassera tous les modèles du passé. Alors l'art, dégagé de toute superstition et de tout mélange d'erreur, en restituant à l'humanité ce qu'il lui a pris pour le donner à des êtres mythologiques, atteindra la plus grande perfection, en réunissant le beau avec le vrai.

Nous voudrions pouvoir nous arrêter plus long-temps pour contempler les voies nouvelles que de ce point de vue, la philosophie, cette religion de l'avenir, ouvre à la régénération de l'art, mais, pour ne point sortir des limites que nous nous sommes imposées, nous sommes forcé de nous borner à de simples aperçus. Qu'il nous suffise donc de rappeler ici que la destinée finale de l'homme n'étant point consommée, l'art n'est point mort, et que son inspiration, éteinte avec les croyances superstitieuses, doit se rallumer au flambeau de la philosophie. Entre l'art et la philosophie, il existe un lien fraternel : ils ont tous deux pour objet la perfection morale, intellectuelle et physique de l'homme. Ce que le philosophe cherche à dé-

montrer par le raisonnement, l'artiste a la mission de le démontrer par la forme. Lorsque l'inspiration de l'artiste s'éteint dans le doute, lorsque sa raison ne peut plus accepter les fausses conceptions dans lesquelles l'enferme un dogme qui a fait son temps, c'est à la philosophie, qui survit à tous les dogmes, à lui rendre avec la vérité une sève nouvelle, et à lui découvrir, dans l'avenir, l'idéal de perfection, qui est le but final de l'humanité.

Si la perfection physique, intellectuelle et morale de l'homme, que l'artiste a la mission de révéler d'avance, ne devait pas être réalisée, l'art ne serait qu'un prophète menteur. Bien loin d'encourager l'homme et de le porter vers le bien, en lui montrant des modèles plus parfaits que ceux qui existent dans la réalité présente, il deviendrait une cause de découragement et de désespoir. Il en serait de même de la philosophie; après avoir entrevu, par l'instinct divinatoire de l'art et par la spéculation philosophique, un ordre meilleur et possible, l'humanité retomberait affaissée sous le poids de ses déceptions. Il est vrai qu'il y a, dans la vie de l'humanité, bien des illusions détruites, bien des heures de découragement où l'homme doute de l'avenir, en récapitulant les maux que l'humanité a soufferts,

par les efforts mêmes qu'elle a faits pour obéir à cette loi de sa nature qui lui commande d'agir et de se perfectionner. Mais, lorsque l'on sonde ces profonds mystères avec un regard ferme et une raison droite, on découvre que ces déceptions ont leur raison fatale dans les lois qui président à l'ordre général et auxquelles la destinée particulière de l'homme est invinciblement soumise.

La condition de l'existence de l'homme, comme être intelligent, étant nécessairement liée à sa forme corporelle et à son organisation, il éprouve une multitude de besoins physiques qu'il est obligé de satisfaire; sa haute destinée ne l'exempte d'aucun des maux, d'aucune des conditions pénibles imposées aux êtres vivants par les lois universelles de la création. Il faut qu'il naisse, qu'il progresse, qu'il travaille, qu'il souffre et qu'il meure : telle est la loi de sa destinée. La science et l'art, qui procèdent selon les lois inviolables de la nature, ne peuvent lui en faire une autre, ils ne peuvent qu'améliorer les conditions de son existence. La mythologie elle-même a soumis les êtres surnaturels, enfants de ses rêves, aux lois de la nature, et pour les faire intervenir et leur donner un rôle actif dans le monde réel, elle les a fait naître, souffrir et

mourir. Sous ce rapport, elle a été vraie, et la fable s'est rapprochée de la réalité.

Le destin que les mythologues et les poètes ont fait subir aux Dieux eux-mêmes est le destin naturel de l'homme, il ne peut pas s'affranchir des nécessités de la vie. Lors donc que, sous l'influence de son pressentiment d'un avenir meilleur, il rêve une existence exempte de maux, de peines et de travail, et purement contemplative, il se trompe; une telle existence n'est pas réalisable, car elle ne pourrait avoir lieu que dans un monde où la forme corporelle serait détruite, et avec elle la vie. Mais alors la science, ainsi que l'avons démontré précédemment, serait impossible, l'homme et l'univers seraient anéantis, la création aurait cessé d'être et l'art lui-même, qui est le moyen de perfectionnement de la création, n'aurait plus d'objet.

C'est dans le monde réel, dans le monde de la forme, que la destinée de l'homme devant s'accomplir, l'art, sous peine de s'égarer et d'aboutir au néant, doit se renfermer. Comme révélateur d'une plus grande perfection possible, il n'a de vérité et d'application qu'autant qu'il ne va point se perdre avec les rêves mystiques des théologiens et des spiritualistes dans un monde abstrait et métaphysique où aucun être

vivant n'existe, où la cause cesse d'être cause, où la forme est anéantie. Ainsi donc, sous peine de s'égarer et de se détruire lui-même, l'art ne doit point sortir du monde réel, car c'est dans ce monde qu'il est appelé à remplir sa mission.

Après avoir conçu l'homme idéal, l'homme parfait, et représenté le type de la beauté physique, intellectuelle et morale, dont la réalisation est le dernier terme de la création, l'art n'a rempli qu'une partie de sa mission; son but n'est pas atteint, il n'a fait que prophétiser un avenir possible et donner le programme que l'humanité doit exécuter avec le concours de toutes ses facultés. Cette tâche immense est réservée aux arts utiles, c'est à eux qu'il appartient de réaliser les conceptions de l'artiste dans ce qu'elles ont de possible, c'est-à-dire de radicalement vrai.

Ici l'art apparaît sous un autre point de vue, il sort du domaine de la spéculation pour entrer dans la pratique. Il ne s'agit plus d'une conception idéale à exécuter, sur la nature morte, par de simples images et en dehors de la vie, mais d'une action directe à exercer sur la vie elle-même, il s'agit d'une intervention active de l'homme dans la création, il s'agit de l'empire

qu'il est appelé à exercer sur le globe, sur les êtres qui constituent les règnes divers de la nature, et surtout sur lui-même. L'art ici n'est plus simplement prophète, il est plus que prophète, il commande, il règne, il est en quelque sorte créateur, puisqu'il modifie, qu'il perfectionne ce qui existe, et qu'il complète et achève l'œuvre de la création.

Lorsque l'on considère l'art sous ce point de vue, il faut reconnaître que l'humanité a reçu une belle et magnifique dot dans la possession de ce pouvoir qui met à sa disposition toutes les les forces de la nature. Ce pouvoir que l'homme apporte en naissant et qui est son droit naturel comme roi de la création, il n'en jouit pas d'abord dans toute sa plénitude; illimité dans son développement, il n'est dans le principe qu'une simple virtualité que la science réfléchie vient féconder.

Appelé par sa destinée à régner sur la création, à faire servir toutes les forces de la nature à la satisfaction de ses besoins et au perfectionnement de son être, l'homme naît fatalement ignorant, il ne reçoit immédiatement de ses causes génératrices que les instincts et les facultés qui doivent le conduire à la science; une longue enfance, une longue minorité est imposée

à l'humanité. La loi de progrès, qui n'a point permis que l'homme naquît parfait, a tracé d'avance la route qu'il doit suivre. L'humanité ressemble à l'homme dont l'enfance n'est si longue que parce qu'il doit beaucoup apprendre. La science réfléchie étant le fruit de l'expérience, il faut que l'humanité en fasse la conquête pied à pied. A mesure que la science fait de nouvelles découvertes, l'art les applique à la satisfaction des besoins de l'humanité et à l'acquisition de la science elle-même. Qui dirait le terme où s'arrêtera la science, pourrait dire le terme où s'arrêtera la puissance de l'art; mais cette limite, qui la posera, qui pourra fixer d'avance le point extrême où s'arrêtera l'humanité dans la conquête et l'application des secrets et des forces de la nature? Il y a, dans la science et dans l'art agissant l'un sur l'autre, les éléments d'une multiplication infinie de la puissance humaine, qui n'a de bornes que la toute-puissance de la nature elle-même et l'inviolabilité de ses lois, d'autre terme logique que la perfection finale de l'humanité. Ici l'histoire du passé nous révèle l'histoire de l'avenir, l'homme ne s'arrête pas dans sa marche progressive. Parti de l'état le plus faible et le plus misérable, dépourvu même d'armes naturelles pour se défendre, il est devenu, par

le secours de l'art, le plus puissant de tous les êtres terrestres. Si l'on voulait mesurer toute la distance qu'il a déjà parcourue par les inventions des arts, il suffirait, sans sortir de l'humanité elle-même, de comparer l'homme sauvage avec l'homme civilisé. Quelle distance n'y a-t-il pas entre ces deux êtres semblables par leur organisation, par leur nature, et pourtant si différents par la puissance qu'ils possédent, en raison des progrès qu'ils ont faits dans la science et dans les arts. Cependant, l'européen, qui monté sur un bateau à vapeur armé de la foudre, brave la fureur des éléments par la puissance des éléments eux-mêmes, est parti du même point que ce sauvage qui le regarde comme un être surnaturel, comme un Dieu. Ainsi que lui, il s'est armé d'abord d'un bâton pointu, d'un morceau de pierre, d'un arc grossièrement façonné, il s'est hasardé sur les flots dans un tronc d'arbre creusé par le feu, et c'est par ces faibles essais qu'il a commencé l'exercice de sa domination sur tous les êtres et sur le monde.

Mais ce n'est pas seulement sur la nature morte, qui lui fournit les matériaux dont il se sert dans ses créations, ce n'est pas seulement sur les éléments dont il s'approprie les forces, que l'homme civilisé exerce son empire. La

puissance de l'art n'est point renfermée dans ces limites, son action s'applique à la nature vivante, qu'elle transforme, qu'elle modifie, qu'elle perfectionne, car il est dans les lois de l'harmonie générale que l'être supérieur de la création ne puisse se perfectionner qu'en perfectionnant la création elle-même.

Dans l'exercice de ce pouvoir, la nature (nous entendons ici par le mot nature les causes premières agissant dans les êtres formés de leur substance) la nature, disons-nous, se prête avec une sorte de complaisance à satisfaire les désirs de l'homme. Toutes les fois qu'il agit sur elle selon ses lois, elle travaille avec lui et pour lui, elle modifie, elle perfectionne les types primitifs des êtres selon ses vues et ses desseins. Si quelquefois, elle trompe son attente, parce qu'il s'est trompé lui-même, le plus souvent, elle va au-devant de ses désirs et le comble de présents inattendus. Déjà, par le travail de l'homme, auquel se joint le concours mystérieux de la nature elle-même, une foule d'êtres qui appartiennent au règne végétal et au règne animal se sont embellis, modifiés, perfectionnés pour les usages auxquels il les destine. Tous les jours des phénomènes de ce genre se produisent, et l'art de cultiver les plantes et d'élever les ani-

maux atteste, par ses merveilleux résultats, l'immense pouvoir d'amélioration et de perfectionnement que l'homme possède. L'application de ce pouvoir tend à se développer à l'infini, à mesure que la science réfléchie, fruit de l'expérience se développe elle-même. En présence des résultats obtenus par le concours mutuel de l'art et de la nature, il nous paraît incontestable que si l'homme mettait à perfectionner sa propre espèce le même soin qu'il a mis à l'amélioration de certaines races d'animaux, il arriverait à produire des types humains qui réuniraient toutes les conditions de la beauté idéale conçue par les artistes.

Nous ne nous étendrons pas plus long-temps sur ce sujet, car il nous reste, dans le cadre étroit où nous sommes obligé de nous renfermer, à considérer l'art sous un autre point de vue qui n'est pas le moins important.

Le pouvoir qu'il exerce sur toute la création dans l'ordre physique, par le moyen de l'art, l'homme l'exerce sur lui-même dans l'ordre moral et intellectuel qui est une spécialité de sa nature. L'art, développé par la science réfléchie, se combine avec la liberté, c'est avec son secours que l'homme s'élève de la liberté instinctive à la liberté morale, qu'il se modifie par l'éducation,

et qu'il est conduit à créer, en se donnant librement des lois, au sein même de l'ordre naturel, un ordre secondaire qui est par excellence l'œuvre de l'art humain. Cette création artificielle est la société, milieu nécessaire au perfectionnement de l'homme.

Le rapport qui existe entre l'art et la liberté, rapport que nous nous contenterons d'exposer ici le plus brièvement possible, n'est point difficile à découvrir.

A vrai dire, lorsque l'homme sort des mains de la nature, la liberté n'existe en lui qu'à l'état d'instinct; il n'est point encore un être libre, mais un être fatal. Sa liberté ne consiste que dans l'exercice aveugle de son pouvoir et de son activité naturelle, dont le premier objet est la satisfaction de ses besoins. La liberté morale, la vraie liberté ne commence pour lui qu'avec l'art de se gouverner lui-même, et au moment où sa volonté intelligente et réfléchie réagit contre ses instincts et ses impulsions fatales.

Le pouvoir que l'homme exerce au-dehors sur les autres êtres, par l'emploi de leurs forces naturelles et par la connaissance réfléchie des lois selon lesquelles ces forces agissent, il l'exerce au-dedans de lui-même. L'art a donc tout à la fois le monde et l'homme pour objets de

son action. Deux carrières lui sont ouvertes, deux buts lui sont proposés qui se relient ensemble dans une fin commune : l'accomplissement de la destinée de l'homme.

En même temps que l'homme, avec la science réfléchie que lui donne l'expérience, parvient à se rendre maître des forces aveugles et fatales de la nature, en même temps qu'il les soumet à ses calculs et à ses volontés, et les dirige à son gré, il développe sa liberté dans le sens de son pouvoir, car la liberté de l'homme, à l'égard de la nature, consiste dans l'étendue de sa puissance d'action. Sa liberté à cet égard commence où son pouvoir sur la nature commence; elle finit où son pouvoir finit.

Plus la science et la puissance, qui sont en rapport l'une avec l'autre, s'augmentent, plus la liberté de l'homme se développe, plus il s'affranchit du joug des forces aveugles qui agissent sur lui. Sans doute, l'homme ne peut pas en triompher d'une manière absolue et changer les lois immuables qui président à l'existence des êtres, à leur rénovation, aux cours des saisons, aux lois de la vie, puisqu'au fond l'art repose sur la connaissance et l'application de ces lois. Ce n'est donc pas sur la nécessité absolue, mais sur la nécessité relative que l'art

s'exerce. Or, cette nécessité relative, que nous avons appelée la fatalité et qui s'applique à ce qui est, non pas absolu, mais à ce qui est conditionnel, à ce qui est, mais peut ne pas être, ou être autrement, cette nécessité relative, disons-nous, laisse à l'homme un champ d'action immense.

Dans l'ordre des faits contingents, qui est celui où la liberté existe, là où commence le règne de l'art, c'est-à-dire l'emploi raisonné des forces naturelles, la fatalité se replie en quelque sorte sur elle-même, elle s'assouplit et devient docile, elle se discipline, elle se neutralise même pour servir les desseins de l'homme. Cette part de la toute-puissance faite à la liberté humaine par le moyen de l'art, lorsqu'on la considère dans tous ses développements possibles, est suffisante et proportionnelle à sa destinée.

L'empire que l'homme peut acquérir sur les forces instinctives et aveugles de la nature, en les dirigeant, en les disciplinant à son avantage et pour l'accomplissement de sa destinée, il peut l'acquérir sur lui-même. Cette autre part de la liberté est, comme la première, un emploi de la science réfléchie, une application intelligente et raisonnée de ses propres forces naturelles, à sa conservation, à son bonheur, à son existence

sociale, à son éducation. Par la puissance de l'art et de la science qui l'éclaire, il est appelé à régler lui-même librement et volontairement les conditions de son existence, à se donner des lois secondaires qui sont le complément, la ratification et la sanction de ses lois naturelles, c'est-à-dire des rapports nécessaires selon lesquels sa destinée doit s'accomplir. C'est dans cette création artificielle, qui est l'œuvre de l'art humain par excellence, que se manifeste surtout la liberté intellectuelle et morale, c'est par elle qu'elle se constitue. Alors l'homme, en se disciplinant lui-même, échappe et se dérobe à la fatalité qui est en lui, comme il échappe, en dirigeant les forces de la nature, à la fatalité qui est hors de lui. Il se fait libre intérieurement comme il se fait libre extérieurement, il est le maître du monde et de lui-même. Avant cette transformation, il n'est qu'un être fatal dans l'ordre fatal de la nature; il est soumis à l'empire de toutes les forces aveugles, il est lui-même une force aveugle, il n'est pas encore libre, il est esclave.

Cette transition de l'ordre fatal à la liberté morale et intelligente dont nous nous occuperons bientôt d'une manière plus explicite, est une admirable évolution, un magnifique phénomène

qui ne peut s'accomplir que par le moyen de l'art. Il est le produit de l'éducation de l'humanité par elle-même. Au point de vue le plus général et en le considérant dans ses rapports avec la création tout entière, le phénomène de la transformation, dans l'homme, de la liberté instinctive en liberté morale et intellectuelle, est le dernier de tous les phénomènes possibles; il marque le terme où l'œuvre de la création s'achève et s'arrête.

L'accomplissement de ce phénomène est en rapport parfait avec la destinée de l'homme comme être intelligent. Ce n'est qu'après avoir créé le monde, en vertu de son activité nécessaire et avec sa science inconsciente d'elle-même, ce n'est qu'après s'être incarnée dans l'homme, la dernière des créatures possibles dans le monde où il existe, puisque là où la science immédiate se réfléchit, c'est qu'elle a atteint nécessairement sa dernière limite, ce n'est que dans ce dernier chef-d'œuvre de sa puissance que la cause universelle réalise, au sommet de la création, le sublime phénomène de la liberté intellectuelle et morale. En donnant à l'être qui est destiné à la connaître la puissance de l'art, la cause de l'univers a placé sur la tête de l'homme la couronne de la liberté, comme

signe de sa royauté intellectuelle et de son pouvoir sur la création.

Le rapport de l'art avec la liberté étant ainsi reconnu et déterminé, ce sera maintenant pour nous une vérité démontrée, un axiome incontestable que cette proposition :

La liberté ne commence qu'avec l'art; avant lui, tout est fatal dans l'homme aussi bien que dans la nature.

En résumé, l'art est la puissance de modifier et de perfectionner la création première, nécessairement exécutée par les éléments de la cause universelle, avec leur science immédiate et leur activité spontanée.

Ce pouvoir que l'homme possède et qu'il exerce sur lui-même et sur toute la création, en raison de sa nature et de sa destinée, n'est qu'une continuation, un épanouissement de la puissance des causes premières dont l'homme est l'incarnation suprême.

L'art se divise en deux branches : les beaux-arts et les arts utiles. Les beaux-arts sont l'expression du sentiment instinctif que l'homme a de sa perfection finale. Ils sont le langage prophétique qui lui annonce sa destinée. Par une espèce de divination qui leur est propre, ils lui révèlent d'avance les modèles de la beauté physique,

intellectuelle et morale à laquelle il doit atteindre ; ils en devancent la réalisation et lui indiquent le but où doivent le conduire les arts utiles. Ceux-ci ont pour objet la réalisation des conceptions idéales des beaux-arts dans ce qu'elles ont de possible, c'est-à-dire de radicalement vrai.

Comme application de la science réfléchie de l'homme et de la connaisance qu'il acquiert des lois naturelles, l'art ne sort point du domaine de la nature, et comme il ne peut agir efficacement qu'avec son secours et selon ses lois, il n'est à vrai dire pour l'homme que le moyen naturel qu'il possède pour accomplir sa destinée.

C'est avec le secours de l'art, avec le consentement de la nature elle-même et par l'emploi de ses forces fatales, que l'homme dompte la nature et la fait servir à ses besoins. Enfin c'est avec le secours de l'art qu'il exerce, sur tous les êtres et sur lui-même, cette domination intelligente et volontaire qui, èn même temps qu'elle le constitue l'être suprême du monde où il existe, le caractérise comme être moral et libre.

LIVRE SEPTIÈME.

CHAPITRE Ier.

DE LA SOUVERAINETÉ DE L'HOMME SUR LA TERRE ET DE SON INDÉPENDANCE DE TOUT POUVOIR SURNATUREL.

Dans le livre précédent, nous avons traité de la destinée de l'homme, et déterminé les conditions principales nécessaires à l'accomplissement de sa haute mission comme être intelligent et social. Nous avons également exposé qu'il possède, dans la puissance de l'art, tel que nous l'avons défini, le moyen qui doit le conduire à sa perfection finale. Au point de vue où nous sommes arrivé, nous avons maintenant une importante question à résoudre. C'est celle du droit qui appartient à l'homme comme être intelligent et libre, de se donner à lui-même des lois, et de créer et d'organiser, par un acte de sa raison et de sa volonté, l'ordre artificiel de la société.

Avant d'entrer dans l'examen de cette ques-

tion, il est un fait capital que nous devons d'abord reconnaître et expliquer pour établir d'une manière logique le premier de tous les droits de l'homme, celui qui sert de garantie à tous les autres, le droit de faire la loi sociale à laquelle il obéit. Ce fait, c'est celui de la souveraineté de l'homme, dans le monde où il existe, et de son indépendance de tout pouvoir surnaturel.

La reconnaissance de ce fait et son explication rationnelle sont, on le conçoit facilement, le point de départ logique de toute théorie qui remet entre les mains de l'homme le pouvoir de se donner à lui-même des lois, car il est évident que si l'homme n'était pas souverain et indépendant, en d'autres termes, s'il avait un maître surnaturel, ce ne serait pas à lui qu'il appartiendrait de se donner des lois, il devrait en recevoir de son maître.

Ainsi, la question première qu'il faut résoudre avant l'établissement de la loi sociale, c'est la question de la souveraineté et de l'indépendance de l'homme, comprise dans ce sens que ce roi de la création n'est le sujet ni le vassal d'aucun être supérieur à lui. Après l'avoir résolue, nous consacrerons les autres chapitres de ce livre aux questions qui se rattachent à la

solution complète de ce grand problème de l'institution des lois sociales, sous le rapport de leur nécessité, et sous le point de vue de la liberté.

La souveraineté de l'homme sur la terre, comme son indépendance de tout pouvoir surnaturel, est un fait dont la démonstration ne nous offrira pas de grandes difficultés. Elle résulte, en effet, des vérités que nous avons précédemment exposées et prouvées sur la constitution, les lois de la cause universelle, sur la nature de l'homme, sur sa destinée, sur la place qu'il occupe au sommet de l'échelle hiérarchique des êtres.

Ces prémisses étant données, attendu qu'il n'y a point d'inégalité radicale dans les éléments de la cause universelle et que l'homme est leur incarnation suprême dans le monde où il existe, il est, de droit logique et de fait, un être indépendant et souverain. Les titres sur lesquels repose son droit existent en lui-même dans la substance de son être; il ne reçoit son droit de personne, il le possède, il lui est inhérent, il est une propriété inaliénable de sa personne. La condition de l'existence du principe de son droit en lui-même, condition qui est à la fois rationnelle et nécessaire, pour que son droit

soit une propriété de sa personne, est réalisée par la présence en lui des éléments de la cause universelle et souveraine. Sans cette condition, l'homme n'aurait point de droits. Un droit, dans la rigoureuse acception de ce mot, n'est point une propriété donnée, octroyée, car alors il ne serait pas en réalité une propriété, mais le don d'une chose étrangère à la personne et qui, ne lui appartenant pas originairement et ne faisant point partie indivisible de son être, pourrait passer de mains en mains, être donnée, reprise et rendue. Or, il est évident pour la raison que si le droit était une chose de cette nature, une chose donnée et reçue, l'homme n'aurait point de droit. Il y a plus, s'il avait reçu son droit de quelqu'un et que ce droit ne fût pas une propriété inhérente à sa personne, une attribution spécifique de son être, qu'on ne pourrait en séparer sans changer sa nature, l'homme aurait cessé d'être un homme, un être ayant des droits, il deviendrait une chose que l'on pourrait donner et reprendre comme les choses impersonnelles qui, par leur nature passive et leur destination spéciale, sont à sa disposition. Ce n'est pas tout, s'il en était ainsi et que l'homme ne tînt pas son droit de lui-même, il ne pourrait pas justifier, aux yeux de sa propre raison, le fait par

lequel il dispose à son gré des choses impersonnelles, et considérer le pouvoir d'en user comme l'exercice d'un droit. Car il faut, logiquement, que le droit naisse dans le droit, c'est-à-dire qu'il y ait un droit primitif, nécessaire, sans lequel tous les autres droits secondaires n'ont point de source légitime. Or, ce droit primitif, dans lequel naissent les autres droits et qui les consacre aux yeux de la raison, ne peut prendre lui-même sa source que dans le sein de la cause universelle, en qui réside, avec le suprême pouvoir, la loi souveraine, le droit absolu.

C'est donc de la cause universelle que l'homme tient son droit, et, comme nous venons de le dire, il le tient d'elle d'une manière directe, de la seule manière qui puisse rendre ce droit inhérent à sa personne, inaliénable, imprescriptible. Il tient son droit de la cause universelle, par ce fait que les éléments mêmes de cette cause souveraine et absolue sont incarnés en lui et sont l'homme, sous cette forme supérieure, qui est la suprême et dernière manifestation de leur puissance sur la terre.

La cause universelle et souveraine, considérée dans son existence absolue, étant nécessairement indépendante de tout pouvoir étranger à elle-même, l'homme, en tant qu'il est formé de sa

substance, est, dans les mêmes conditions, un être indépendant : ce qui ne veut pas dire cependant qu'il existe sans lois nécessaires. Une telle conséquence, si on prétendait la tirer du principe que nous avançons, serait absurde, puisque la cause éternelle elle-même, ainsi que nous l'avons exposé dans le chapitre III du livre deuxième, n'existe pas sans lois, et que son indépendance consiste dans sa propriété caractéristique de cause première, qui est d'avoir en soi ses lois nécessaires, qui sont contemporaines de son éternité et font partie de ses attributs.

Lors donc que nous parlons de l'indépendance de l'homme, il est évident qu'il ne peut pas ne pas être soumis aux lois de la cause universelle, puisqu'il est formé de ses éléments, et que de ce fait il résulte invinciblement que s'il participe, par la substance de son être, de l'indépendance de la cause souveraine, il participe également de ses lois nécessaires. L'indépendance de l'homme n'est donc pas pour nous l'absence de toute loi, mais seulement l'absence de toute domination étrangère, de toute sujétion à l'égard d'un principe surnaturel autre que celui dont il est formé lui-même.

Ce premier point reconnu, et le fait de l'indépendance de l'homme, sous la réserve que nous

venons de poser et dont nous déduirons plus tard les conséquences, étant pour nous le corollaire direct de l'immanence en lui d'une partie des éléments du souverain universel; si nous quittons l'ordre des causes premières et que nous rentrions dans l'ordre des faits contingents, pour y considérer l'homme non plus dans l'essence de son être égale et identique à celle de la cause souveraine, mais comme la créature suprême, sous la forme de laquelle une partie des éléments de cette cause sont appelés à régner temporairement sur la création terrestre, le fait de sa souveraineté dans le monde contingent ne sera pas moins évident que celui de son indépendance de tout être surnaturel dans l'ordre des vérités métaphysiques. Ce fait, nous l'avons déjà reconnu dans le rôle réservé à l'homme, dans la supériorité de ses facultés et dans la domination qu'il exerce sur toute la nature au moyen de l'art. Il serait surabondant d'insister davantage sur ce point qu'on ne nous contestera pas sans doute. Nous rappellerons toutefois, car c'est là une des conséquences principales de la réserve que nous avons faite il n'y a qu'un instant par rapport à son indépendance, que la souveraineté exercée par l'homme dans le monde où il existe, n'est point une souveraineté despotique,

sans lois, sans limites et sans frein. Pour nous servir d'une expression empruntée à l'ordre social lui-même, comme roi de la création, l'homme ne peut régner que conformément aux lois constitutionnelles de l'univers, lois qu'aucune volonté n'a faites, qu'aucune volonté ne peut détruire et qui, par leur nécessité même, qui les soustrait à tout caprice, sont ce qu'il y a de plus opposé au despotisme, et forment, par conséquent, les limites et en même temps la sauve-garde de sa liberté.

Le principe de l'indépendance et de la souveraineté de l'homme étant ainsi fondé, la spontanéité de ses actions, qui est un des éléments nécessaires de la solution du problème si complexe de la liberté, trouve également sa raison dans la théorie que nous avons developpée sur la nature de la cause de l'univers, sur l'identité des attributs de ses éléments, sur leur égalité radicale, sur leur incarnation suprême dans l'être humain. S'il existait des puissances surnaturelles; si la cause universelle et infinie n'était point une et identique à elle-même; si les êtres mythologiques que l'imagination a enfantés existaient réellement; si, au lieu d'être une substance impersonnelle composée d'une multitude infinie d'éléments tous égaux par leurs

attributs virtuels ; si, au lieu d'être constituée démocratiquement, la cause de l'univers était un être personnel, un monarque absolu séparé du monde, possédant à lui seul la toute-puissance infinie, et qu'il réglât tous les événements de l'univers, en vertu d'une volonté absolue, tous les êtres, sans exception, seraient les instruments et les jouets des volontés capricieuses de ce maître. Dans le système de cette fiction, il n'y aurait pas de place pour la liberté de l'homme, car il serait impossible de trouver le principe et la raison de son action spontanée.

Cette fiction, nous l'avons démontré ailleurs, en faisant, de Dieu, un être libre et personnel à l'image de l'homme, ou, si l'on veut, de l'homme, un être libre à l'image de Dieu, établit entre ces deux êtres, une rivalité nécessaire, un antagonisme de volontés, dont la solution finale est une éternelle anarchie couronnée par le despotisme.

Sans doute il existe, dans les autres sphères qui peuplent l'espace, des êtres qui sont peut-être supérieurs à l'homme, en raison de la supériorité des mondes où ils existent, mais ils n'ont pas plus de pouvoir sur lui qu'il n'en a sur eux. En les supposant souverains, libres et indépendants de ces royaumes célestes, il est comme

eux libre et indépendant dans sa sphère. La tyrannie ne descend pas plus du ciel que la liberté. Celle-ci existe au même titre pour les êtres qui en jouissent dans les mondes divers où ils existent; ils la tiennent, à titre égal, ainsi que tous leurs pouvoirs et tous leurs droits, de la substance de la cause souveraine et indépendante dont ils sont formés.

En résumé, le fait de l'indépendance et de la souveraineté de l'homme étant le corollaire direct de l'impersonnalité et de la constitution de la cause universelle, le droit personnel et direct de l'homme, comme être libre, est incontestable; il n'est le sujet ni le vassal d'aucune puissance surnaturelle et supérieure à lui. Il n'a pas de maître, ni sur la terre, ni dans les régions de l'espace qu'on appelle mystiquement le ciel. En tant qu'il est, par l'essence même de son être, l'égal de tous les éléments de la cause souveraine, il fait partie intégrante du souverain.

A cet égard et métaphysiquement parlant, il est dans l'univers comme le citoyen d'un état démocratique tout à la fois souverain et sujet; et il n'est le sujet de la loi que parce que ses propres éléments, en tant qu'ils font partie de la substance souveraine, sont eux-mêmes, par leurs rapports nécessaires avec leurs contem-

porains éternels, les principes coefficients de la loi à laquelle ils obéissent.

Disons toutefois qu'il y a cette différence entre l'ordre universel et nécessaire et l'ordre artificiel de la société humaine, que les lois de la cause universelle et souveraine ne sont point l'effet d'une volonté capricieuse qui peut les changer ou les violer, qu'elles sont nécessaires, éternelles, immuables, tandis que les lois humaines, qui sont une imitation plus ou moins parfaite du modèle éternel, sont volontaires, conditionnelles, contingentes et peuvent être violées par ceux-là mêmes qui les font, et enfin que, dans le système des lois universelles, il ne peut jamais y avoir place pour le despotisme, comme cela arrive dans le système des lois humaines.

Les titres primitifs de l'homme à la souveraineté, à l'indépendance, à la liberté, et le principe de ses droits ayant été reconnus comme conséquences directes de ce fait, qu'il est formé de la substance même de la cause souveraine; et de plus, l'homme étant, par son organisation, par ses instincts, par ses facultés, par sa destinée, l'être suprême dans le monde qu'il habite, celui qui, n'ayant point de maître, est son maître à lui-même, qui, supérieur à tous les autres êtres, ne trouve d'égal que dans son sem-

blable, il ne peut jamais déchoir de son rang et de sa dignité. Dans l'ignorance primitive et fatale de ses droits, il a beau se donner des maîtres surnaturels, ces maîtres qu'il ne se donne que parce qu'il ignore la nature de la cause souveraine, des éléments de laquelle il est formé lui-même, ces maîtres, disons-nous, ne sont jamais que les enfants de ses rêves. S'il les craint, s'il les adore, s'il se prosterne devant eux, s'il abdique son indépendance et sa liberté au pied de ses idôles, s'il met sur leur tête sa couronne et son sceptre, il ne fait en cela qu'un acte de servitude volontaire, il n'est en réalité l'esclave que de ses propres erreurs, et il ne dépend que de lui de reprendre ses droits, quand il le veut.

Comme on essaiera sans doute de combattre la théorie si simple, si rationnelle, si vraie, que nous venons d'exposer sur le principe radical et la raison première des droits de l'homme, en nous opposant les traditions en vertu desquelles l'humanité accepte pour maîtres des êtres surnaturels, nous pensons qu'il est indispensable de réfuter l'objection que l'on peut appuyer sur ce fait, en nous servant de ce fait lui-même, comme d'un argument en faveur de notre théorie.

Sans entrer ici dans un examen approfondi

des causes qui ont présidé à la création des êtres surnaturels pendant l'époque fatale de l'enfance de l'humanité, caractérisée par le règne de l'imagination, n'est-il pas évidemment prouvé, par l'histoire seule des croyances superstitieuses, que les maîtres surnaturels, à la domination desquels l'humanité s'est soumise successivement, n'ont jamais eu d'existence que dans l'imagination des peuples.

Certes, nous aurions trop à faire que d'énumérer ici tous les Dieux qui ont régné passagèrement sur les sociétés humaines; le nombre des dynasties divines qui se sont succédé est lui-même trop grand pour que nous les comptions. Elles ont été créées, elles ont vécu, elles sont mortes avec les peuples. Leur existence, comme fait intellectuel, comme phénomène moral, a toujours été subordonnée à celle des sociétés et des empires, et l'histoire particulière des Dieux, comme celle des nations qui les ont adorés, ne forment qu'une série d'épisodes dans l'histoire de l'humanité.

Chacun des peuples qui se sont succédé sur la scène du monde a eu ses Dieux particuliers; ils ont été la personnification mythologique de ses idées, de ses passions; ils ont été comme les ombres de lui-même, le suivant dans ses

migrations, combattant avec lui, succombant ou triomphant pour un temps avec lui.

La naissance des Dieux, leur vie, leur mort, leurs transformations, toutes les phases enfin du phénomène intellectuel de leur existence, ont été et sont encore soumises aux mêmes lois que l'existence des êtres réels. Formés par des associations et des combinaisons d'idées, qui sont les éléments dont l'imagination les compose, ils ont reçu des formes variées selon les temps, selon les lieux, selon le génie des peuples. Ils se sont détruits les uns les autres, ils se sont transformés, ils ont progressé et se sont élevés successivement à une plus haute puissance par la généralisation des idées. Le monde surnaturel et poétique a suivi les mêmes lois que le monde réel, il a subi les mêmes cataclysmes, et c'est aujourd'hui de cette histoire des créations de son imagination que, sur les débris de ses rêves poétiques, l'humanité, qui a survécu à tous les Dieux, peut reconnaître l'erreur de ses premières conceptions sur la cause de l'univers et sur l'existence de ses maîtres surnaturels. Ce n'est pas tout, de cette histoire du passé, de cette succession de dynasties divines mortes et remplacées par d'autres comme les générations d'hommes, il ressort encore un fait capital :

c'est que depuis que l'humanité, sous l'inspiration de l'instinct de la science qui la précipite vers l'objet de sa destinée et ne lui permet pas de s'arrêter dans l'erreur, a cherché l'explication du grand problême de l'univers, en le résolvant d'abord avec la fiction des êtres surnaturels, elle n'a jamais cessé de les combattre. La lutte des Titans contre les Dieux dure toujours; cette lutte, que les poètes ont transportée dans le monde extérieur pour expliquer les phénomènes de la nature, mais qui n'a jamais eu d'autre théâtre que le cerveau de l'homme, n'est en réalité que la lutte de sa raison contre son imagination. Il n'en faut pas douter, la science réelle et positive doit enfin terminer ce combat, toujours renouvelé, par une victoire définitive de l'homme sur ses maîtres surnaturels.

En vain, l'ambition, l'égoïsme, la politique ont exploité les erreurs de l'humanité et lui ont fait de ses rêves un épouvantable cauchemar, en lui présentant au-dessus d'elle et comme arbitres de sa destinée des Dieux toujours irrités, jaloux de leur pouvoir et imposant, pour prix de leurs faveurs, la soumission la plus passive, la croyance la plus aveugle, l'abnégation la plus complète et jusqu'à la mutilation de l'intelligence; toujours l'instinct de la science et celui

de la liberté ont réagi contre cette doctrine dégradante. Le Prométhée humain s'est soulevé de son rocher et a brisé ses chaînes, l'homme a mangé des fruits de l'arbre de la science, et ce n'est pas lui, mais ses Dieux qui en sont morts. La promesse du serpent de la Genèse : *Eritis sicut Dii scientes*, vous serez savants comme des Dieux, s'est déjà en partie réalisée ; l'homme est devenu semblable à un Dieu par la science. Il a pesé les mondes, sondé les profondeurs du ciel, reconnu l'infinité de l'univers, découvert ses grandes lois, et, à mesure qu'il s'est avancé dans le domaine de la science, les êtres surnaturels se sont réfugiés dans un lointain qui recule de plus en plus. Il est difficile aujourd'hui qu'ils reparaissent sur la terre et qu'ils y fassent des prodiges, la science en ferait autant et plus qu'eux, elle ferait des prodiges qui peuvent se renouveler tous les jours, et même elle apprendrait aux Dieux des traditions mythologiques beaucoup de choses qu'ils ne savaient pas à l'époque de leur première apparition. Il faut le reconnaître, il n'y a plus aujourd'hui de mythologie possible, les Dieux ne peuvent plus, comme par le passé, vivre à l'ombre de l'ignorance de l'homme, et la science moderne ne permet plus à de nouveaux Dieux de naître. Déjà, depuis

long-temps, la poésie qu'on appelle la fille du ciel, mais qu'on devrait plutôt appeler la mère des Dieux, pleure des larmes prophétiques sur la mort de ses enfants. Elle a beau chercher à les ranimer de son souffle, elle fait de vains efforts, car, en les enfantant dans l'erreur, elle les avait fait naître mortels.

Des esprits prévenus affectent de croire que l'existence de la poésie est liée à celle des êtres surnaturels et ils répètent que la poésie est morte avec les croyances superstitieuses; mais qu'ils se consolent, la poésie ne peut mourir, et, s'il y a une poésie destinée à périr, celle qui ne vit que de fictions, il y a une poésie qui ne mourra pas, celle de la science. Cette poésie, qui ravit l'intelligence par la découverte des plus sublimes vérités, surpasse en beauté et en richesse tout ce que peut inventer la plus féconde imagination. Le véritable poète ne peut plus être aujourd'hui celui qui évoque de vains fantômes, qui renonce à sa raison et abdique, en se prosternant devant eux, ses droits et sa liberté, mais celui qui comprend, qui connaît les merveilles de la création et raconte le grand poème du monde; c'est celui qui prend le rôle de prophète, dans cette épopée terrestre dont l'humanité est le héros et dont le but est la

conquête de la science et de la liberté, le triomphe de l'homme sur la nature, sur son ignorance et sur toutes les erreurs de son imagination.

C'est dans la divination de cet avenir, qu'aujourd'hui le poète peut retrouver son inspiration, et non dans des traditions mortes et auxquelles il ne croit plus. Aux poètes du passé qui manquent de foi dans l'avenir, nous dirons : Si vous voulez que la poésie revive, si vous voulez redevenir poètes et prophètes, ce n'est pas sur les tombeaux de vos Dieux morts et que vous avez si souvent frappés vous-mêmes de vos traits ironiques qu'il faut gémir et pleurer. L'avenir est encore plein de belles espérances. L'amour instinctif de la science et celui de la liberté ne sont pas éteints dans tous les cœurs. Ecoutez ces deux voix prophétiques qui ne cessent d'appeler l'humanité vers le but de sa destinée! Soutenus par ces deux guides, traversez le chaos de vos rêves et osez venir avec nous ravir au sein des causes éternelles les titres de l'homme à la liberté, et participer à la conquête du nouveau monde intellectuel et moral promis à la science! Vous serez poètes alors, car vous redeviendrez prophètes, non plus les prophètes de l'erreur, mais les prophètes de la vérité.

Pour terminer enfin ce que nous avons à dire

sur la dépendance volontaire et fictive de l'homme, à l'égard des êtres surnaturels, cette dépendance n'ayant jamais été en fait qu'une erreur de l'imagination dont les objets ont été changeants et caducs comme le sont toutes les conceptions de cette mère de l'illusion, il est impossible de fonder sur ce fait un argument solide en faveur du système que nous combattons, et il y a pour l'homme un moyen facile et sans danger de remporter, quand il le voudra, une victoire définitive sur ses maîtres surnaturels : c'est de ne plus y croire.

CHAPITRE II.

DE LA LOI NATURELLE.

En reconnaissant, comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, l'indépendance et la souveraineté de l'homme, en tant qu'il est formé d'une partie des éléments de la cause universelle et souveraine, notre intention n'a pas été d'affranchir ce roi de la création terrestre de toute loi, de toute obligation, de tout devoir.

Il serait absurde, en effet, de supposer qu'il y eût, dans le système de l'univers, un être sans lois et que cet être ayant une destinée dans le monde, destinée non pas seulement individuelle mais sociale, pour l'accomplissement de laquelle la liberté lui est nécessaire, cette liberté fût sans règle. Nous n'avons donc jamais eu la pensée de mettre en avant une pareille hypothèse. Nous sommes, au contraire, bien loin de là, puisqu'une des premières vérités que nous ayons reconnues, c'est que la cause universelle en qui réside la toute-puissance suprême, a en elle-même ses lois immuables, éter-

nelles comme elle et selon lesquelles toutes ses actions s'accomplissent nécessairement.

De cette vérité première que la cause créatrice de l'univers n'agit que selon des lois qui lui sont propres, lois qui sont à la fois nécessaires parce qu'elles sont rationnelles et rationnelles parce qu'elles sont nécessaires, ainsi que nous l'avons déjà démontré, il résulte cette conséquence directe, que toutes les créations qui sont produites en vertu de ces lois primitives ont aussi leurs lois nécessaires, lois auxquelles, en raison de la contingence des êtres dont elles règlent l'existence, nous avons donné le nom de lois fatales. Ainsi donc, de même qu'il y a pour la cause suprême et créatrice, une loi qui lui est propre et dont l'accomplissement lui incombe à la fois comme raison de ses actions et comme nécessité de sa nature, il y a pour tous les êtres contingents, pour toutes les créatures, selon leurs fonctions, leur destinée dans l'univers, des lois fatales qui leur incombent et qui constituent pour elles une obligation à laquelle ils ne peuvent se soustraire.

Sans cette obligation fatale imposée à tous les êtres d'agir selon les rapports qui lient leur existence et leur activité elle-même à l'ordre universel, il n'y aurait point d'ordre et d'har-

monie dans la création. Mais cela n'est pas, cela ne peut pas être, et la nécessité rationnelle qui est la loi suprême des actions de la cause universelle et créatrice se traduit et se manifeste dans l'ordre des êtres contingents par des lois qui, sous le nom de lois naturelles, règlent fatalement l'exercice des pouvoirs qui sont confiés à toutes les créatures pour l'accomplissement de leur destinée.

Ces lois, considérées au point de vue général de l'existence de l'univers, sont les mêmes pour tous les êtres et c'est d'elles que chaque créature tient ses droits. Ce sont elles qui lui imposent ses devoirs. Bien qu'il ait une destinée spéciale dans le monde et des facultés proportionnelles à cette destinée, d'où résultent pour lui des droits et des devoirs particuliers, l'homme est cependant, comme toutes les autres créatures, soumis à ces lois générales. Elles dominent la première phase de son existence, elles préexistent aux lois artificielles et secondaires de la société, et, sous le nom de lois naturelles, elles constituent dans cet ordre la règle fatale de ses actions. Pour bien comprendre les motifs et la nécessité de la création des lois sociales que l'homme accomplit spécialement pour lui, avec le secours de sa raison réfléchie et par l'effet de sa volonté, afin de

réaliser sa destinée d'être libre, intelligent, il est indispensable que nous nous fassions d'abord une idée juste et précise de la loi naturelle à laquelle sont soumis tous les êtres dans l'ordre primitif de la création.

Dans l'ordre naturel, tel qu'il est réglé par les lois fondamentales de création, de progrès et de destruction qui président à l'existence de l'univers, chacun des êtres créés selon ces lois est, par le fait même de son existence, obligé de les accomplir, il en est l'agent, l'exécuteur fatal. La nécessité rationnelle qui impose à la cause universelle l'observation de ces lois pour l'exercice de sa puissance éternelle, impose à ses créatures l'obligation de les appliquer dans les conditions secondaires où elles existent. Aussi, tous les êtres nés des causes elles-mêmes et formés de leur substance ont reçu en dot une part proportionnelle de la triple puissance de leurs causes, et ils ont la mission de la mettre en œuvre pour continuer, pour perpétuer la création.

Le pouvoir qu'ils apportent en naissant et qui est en quelque sorte une délégation directe de la toute-puissance des causes immanentes en eux, est le principe de leurs droits et de leurs devoirs; nous disons de leurs droits et de leurs

devoirs, car, dans leur pouvoir, il y a implicitement droit et devoir (*); droit et devoir corrélatifs qui dérivent du pouvoir primitif des causes et de leurs lois nécessaires. En effet, comme le droit existe virtuellement de toute éternité dans le pouvoir même de la cause universelle, pouvoir réglé par ses propres lois, et comme aussi le devoir existe en quelque sorte en elle, par l'obligation rationnelle où elle est de suivre ses lois, dans l'exercice de son pouvoir, et qu'en dernière analyse, pour les causes éternelles elles-mêmes, le droit et le devoir se résument dans leur toute-puissance, agissant selon ses lois nécessaires, il est évident que toutes les créatures qui reçoivent une part de la puissance des causes ont, comme elles, dans leur pouvoir, la source de leurs droits et de leurs devoirs. Aussi, de même que dans les causes premières, l'exercice du pouvoir, réglé par des lois immuables et empreint du sceau de la loi suprême, du sceau de la nécessité, est parfaitement légi-

(*) Nous prions le lecteur de nous accorder ici l'emploi de ces mots, dans le sens général que nous leur donnons et avant toute spécification des droits et des devoirs moraux de l'homme. Nous avons cherché dans la langue d'autres expressions pour caractériser la différence qui existe entre le droit et le devoir naturel et le droit et le devoir moral, mais nous ne les avons point trouvées.

time, de même, pour les êtres créés, causes secondes agissant selon les rapports nécessaires qui sont leurs lois fatales, l'exercice du pouvoir qu'ils possèdent est également légitime; et comme ils sont, ainsi que les causes premières, forcés d'agir selon leur nature et leurs lois, dans leur pouvoir, il y a à la fois pour eux droit et devoir, et, si nous ne craignions d'abuser ici des mots, nous dirions que pour les créatures agissant selon leurs lois nécessaires, dans l'ordre naturel, comme pour la cause suprême agissant dans l'ordre universel, le pouvoir, le droit et le devoir sont une seule et même chose.

Le droit, le devoir et le pouvoir, que nous nous réservons de distinguer sous un autre point de vue lorsque nous passerons de l'ordre naturel et fatal à l'ordre social et humain, étant ainsi confondus et réunis, sous l'empire de la nécessité et de la fatalité, sous l'empire de la nécessité pour ce qui regarde les causes elles-mêmes agissant dans l'ordre universel, sous l'empire de la fatalité pour ce qui regarde les êtres créés agissant dans l'ordre contingent, tout ce que font ces derniers pour l'exécution des lois de leur existence et de leur reproduction est légitime. Pour eux, le droit se confond fatalement avec le devoir, et le droit et le devoir se confondent avec le pouvoir.

Aussi, lorsque, dans l'ordre naturel où la conservation et la reproduction des individus et des espèces ne s'accomplissent que par la destruction, un être est obligé d'en détruire un autre, lorsque, par exemple, le loup dévore l'agneau, il est dans son droit et n'est pas plus coupable que celui-ci lorsqu'il mange l'herbe de la prairie, qui elle-même dérobe, par ses racines, au ruisseau qui passe, les quelques gouttes d'eau dont elle a besoin pour se conserver et se nourrir. Dans chacun de ces faits, il n'y a rien que de légitime, ils sont tous également nécessaires à l'accomplissement de la loi universelle. S'ils ne se passaient pas ainsi, la création s'anéantirait.

L'homme lui-même, malgré la grandeur de sa destinée, est soumis comme toutes les autres créatures à la loi commune et universelle, il la subit et il l'exerce. Sous l'empire de cette loi fatale, qui confond le droit et le devoir avec le pouvoir et légitime l'empire de la force, l'homme, lorsqu'il est le plus fort, tue les animaux sauvages, ou pour se défendre, ou pour se nourrir, ou pour se vêtir. Par représailles, lorsqu'il est le plus faible, il est tué et mangé par eux. Ce terrible droit de détruire pour se défendre ou pour se nourrir, qui légitime l'usage

de la force dans tous les degrés de hiérarchie des êtres, est donc, au point de vue universel, un droit qui dérive de la loi naturelle et que la raison, lorsqu'elle remonte jusqu'à sa source, vient reconnaître dans le pouvoir même de la cause première et jusque dans la nécessité de ses lois.

Pour compensation à ce droit terrible, il y a dans l'ordre naturel des devoirs imposés à toutes les créatures vivantes. Si d'un côté, pour exister, elles détruisent d'autres créatures d'une espèce différente de la leur, d'un autre côté, elles ont la mission de se reproduire, et dans l'accomplissement de cette mission se trouve la condition qui rétablit l'équilibre et conserve les espèces. L'animal le plus féroce et dont la vie ne se conserve que par le carnage, montre la même tendresse, le même dévouement pour ses petits que les races réputées les plus innocentes. Le devoir qu'il a de les nourrir pour accomplir la loi naturelle et qui est connexe avec son droit de détruire pour cette fin, il le remplit fatalement sous la direction de ses instincts. Dans l'accomplissement de ce devoir, il n'y a pas plus de mérite qu'il n'y a de crime dans l'exercice du droit de détruire, et l'emploi de la force n'est jamais, pour les êtres qui en usent dans

l'ordre naturel et selon leurs instincts, que l'emploi du moyen qui leur a été donné pour se conserver, eux et leur race.

Disons toutefois que dans l'ordre naturel, conformément à la loi de conservation des espèces instinctivement observée par eux, les êtres qui appartiennent à la même famille, hors le cas d'extrême nécessité, ne s'entre-détruisent pas, ils s'associent au contraire, pour se défendre, ou pour attaquer leurs ennemis. Cependant dans certaines circonstances, lorsque par exemple ils se disputent leur proie ou qu'ils combattent pour la possession de leurs femelles, c'est toujours le droit du plus fort qui l'emporte et pour le dernier cas surtout, ce droit est rationnel, car il tend à la reproduction de l'espèce dans les meilleures conditions. Ce droit du plus fort, qui semblerait devoir amener la destruction des races les plus faibles, ne produit pas cependant cet effet; et, sous le point de vue de la conservation des espèces et de la perpétuité de la création, il est justifié par ses résultats généraux. Les êtres les plus faibles sont presque partout les plus nombreux sur le globe. Dans les lieux où la puissance de l'homme n'a point encore modifié sensiblement l'ordre primitif qui résulte de la loi naturelle, là où les animaux carnassiers

sont encore les maîtres et lui disputent la souveraineté de la terre; dans les déserts de l'Afrique, par exemple, d'immenses troupeaux de timides gazelles et d'antilopes, servent de pâture aux lions depuis l'origine du monde, sans que leur nombre soit diminué. Dans les contrées où l'homme domine sans partage, ce ne sont pas les plus grandes, les plus fortes races d'animaux sauvages qui sont les plus nombreuses, ce sont au contraire les plus faibles. Les lois de conservation, de reproduction et de destruction sont tellement combinées que, malgré le droit du plus fort qui règne dans l'ordre naturel, l'équilibre se rétablit toujours en faveur des plus faibles, et que la balance penche même de leur côté.

Ainsi donc, lorsqu'on s'élève à la contemplation de la loi naturelle et qu'on la considère dans sa raison d'être, c'est-à-dire dans sa nécessité absolue, sous le rapport de la durée de l'univers, de la conservation et de la reproduction des espèces, de ce point de vue général, il n'y a en réalité, ni bien, ni mal, ni crime, ni vertu dans les actes des créatures contingentes qui agissent et doivent agir conformément aux lois de la création. Le pouvoir qu'elles ont d'agir comme elle le font, comme elles le doivent faire,

elles le tiennent des causes premières, il constitue à lui seul leur droit et leur devoir, et le fait qui résulte de l'emploi de leur force est toujours légitime, parce qu'il est l'application d'une loi fatale. L'être qui agit selon cette loi dans l'ordre naturel, n'est donc jamais innocent, ni coupable. Ses actions étant toutes renfermées dans le cercle des lois générales de l'univers, soit qu'il se reproduise, soit qu'il détruise, soit qu'il conserve, sous ce triple rapport, il ne fait en petit que ce que font les causes éternelles elles-mêmes dans de plus grandes proportions, il accomplit la loi de l'univers dans ses divers modes.

Dans l'ordre naturel, et lorsque l'on considère les rapports qui sont établis entre les êtres divers par les lois universelles, le bien et le mal n'existent pas d'une manière absolue, car ce qui est un mal pour l'un est un bien pour l'autre. Aussi, pour trouver une application à ces deux idées distinctes, et surtout pour arriver à la notion du bien moral et du mal moral, faut-il envisager la question sous un point de vue relatif et particulier à l'humanité. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

DE LA LOI HUMAINE.

Ainsi que nous venons de l'exposer dans le chapitre précédent, selon la loi naturelle et universelle, le pouvoir, le droit et le devoir sont une seule et même chose. Le bien et le mal n'ont rien d'absolu, ils ne sont que relatifs, et les actions des êtres, qui, agissant selon leurs instincts pour se conserver, pour se défendre, détruisent les autres êtres, ne sont ni vertueuses, ni coupables : enfin, dans cet ordre, le droit du plus fort est légitime, puisqu'il est une conséquence de l'exécution des lois universelles.

Ceci posé, il est évident que si l'homme n'avait rien autre chose à faire sur la terre que de se conserver et de perpétuer sa race, la loi naturelle commune à tous les autres êtres vivants, lui permettrait de vivre et de se reproduire sous certains climats et dans des conditions semblables à celles dans lesquelles vivent les grandes espèces de singes dont la conformation se rapproche tant de la sienne. Mais, telle n'est pas la

destinée de l'homme et nous avons déjà reconnu pour lui une plus haute et plus noble fonction dans le monde, dont il est l'organe intellectuel, le cerveau pensant, l'être suprême, le foyer où la science immédiate de la cause créatrice vient se réflechir, le point culminant de la création, l'observatoire vivant où cette cause, en s'incarnant, vient contempler son œuvre et prendre conscience d'elle-même.

Cette destinée de l'homme étant donnée, il implique qu'il existe pour lui des pouvoirs spéciaux, une loi spéciale en rapport avec sa nature elle-même; il implique qu'il possède des facultés à l'aide desquelles il peut connaître ses droits et ses devoirs particuliers, droits et devoirs qu'en sa qualité d'être libre, il peut et doit accomplir, pour agir conformément à sa destinée spéciale, dont la condition première, comme nous l'avons démontré plus haut, est de vivre en société avec ses semblables.

S'il n'y avait pas, en effet, une loi spéciale pour l'homme, en rapport avec sa destinée, et s'il n'avait pas le moyen et le pouvoir de connaître et de suivre cette loi, s'il était invinciblement, fatalement soumis à la loi naturelle et universelle, jamais il ne sortirait des conditions d'existence faites à tous les autres êtres par cette loi.

Il n'arriverait jamais à distinguer dans le pouvoir le droit et le devoir ; l'idée du bien et celle du mal se réduiraient pour lui à la sensation directe; il n'aurait jamais une notion distincte du juste et de l'injuste, du bien moral et du mal moral, et pour lui comme pour tous les autres êtres, la force serait la limite du droit, le fait serait toujours légitime. Enfin, comme il n'acquerrait point avec la science réfléchie du bien et du mal, la liberté morale sans laquelle il n'y a ni crime, ni vertu et, par conséquent, pas de responsabilité légitime, il serait toujours innocent, comme le sont l'animal sauvage, l'enfant qui agit sans discernement, l'insensé qui a perdu la raison. Mais, nous le répétons, telle n'est pas la condition de l'homme, et en reconnaissant qu'il a dans le monde une destinée spéciale comme être libre, intelligent, moral et social, nous reconnaissons implicitement qu'il existe pour lui une loi spéciale, des droits et des devoirs spéciaux dont l'exercice et l'accomplissement lui sont imposés par sa nature même, pour la réalisation de sa destinée, droits et devoirs qu'il apprend à connaître et qui deviennent moralement obligatoires pour lui, lorsqu'il les connaît.

Les droits et les devoirs qui constituent la

loi spéciale de l'humanité ne sont d'ailleurs, comme cette loi elle-même, que l'ensemble des rapports nécessaires qui dérivent de la nature de l'homme et des facultés qu'il possède en raison de sa destinée.

Cette vérité générale étant reconnue, quelle est la loi de l'humanité? quel est son but? Telles sont les deux questions ou plutôt la question unique à laquelle nous allons répondre.

S'il s'agissait d'énumérer ici toutes les dispositions qui constituent le code spécial de l'humanité, comme il faudrait préalablement avoir reconnu et analysé tous les rapports tant généraux que particuliers selon lesquels les hommes doivent agir pour l'accomplissement de leur destinée commune, il est évident que cette tâche serait au-dessus de nos forces.

Nous nous reconnaissons d'autant moins capable de dresser les articles de ce code universel, que, selon la marche imposée à l'humanité par la loi progressive de son développement, subordonné à celui de la science et aux inventions de l'art, une multitude de rapports ignorés se révèlent incessamment et doivent se révéler dans l'avenir, à mesure que l'humanité s'avance vers son but, et que, par conséquent, il y a pour nous, dans l'état actuel de la science et de l'art,

une multitude d'*inconnues* qui ne se dégageront qu'avec le temps. Mais ce que nous pouvons faire avec une autorité suffisante, puisée dans le sentiment instinctif de l'humanité, dans les lumières acquises de la raison et dans le domaine des faits eux-mêmes, c'est de reconnaître et de fixer le but général de la loi humaine, but qui en détermine le caractère et qui en fait ressortir les dispositions fondamentales.

Le but de cette loi, dont la connaissance et l'observation sont les conditions nécessaires de l'accomplissement de la destinée spéciale de l'homme comme être intelligent, social, moral et libre, c'est d'abord de soustraire tous les membres de la famille humaine aux conséquences directes et fatales de la loi naturelle qui donne l'empire au plus fort, de garantir l'existence des personnes contre toute violence, d'établir un ordre artificiel dans lequel chacun puisse trouver, par son travail, un moyen assuré de subsistance, ce qui implique la garantie et l'usage libre de ce qu'il possède et de ce qu'il acquiert selon les règles posées par la loi ; c'est de perfectionner l'homme par l'éducation, de développer sa liberté naturelle, de la transformer, par la science du bien et du mal et par la raison, de liberté instinctive et aveugle en

liberté morale et réfléchie, de telle sorte que le droit ne soit plus pour lui, comme dans l'ordre naturel, l'exercice du pouvoir sans distinction du devoir, mais l'exercice du pouvoir selon le devoir. Le but de la loi humaine, après avoir assuré la sécurité et l'existence des individus et constitué l'ordre, sous la garantie de pouvoirs publics et de la responsabilité de chacun des membres de la société à l'égard de la loi, est encore, et c'est là son but le plus élevé, de satisfaire les besoins intellectuels et moraux que tous les hommes éprouvent, de leur faciliter l'acquisition de la science, de les porter à s'aimer mutuellement par l'égalité des droits, par les rapports de justice établis entre eux, par les services réciproques; c'est de resserrer et de consacrer les liens qui unissent ensemble, par les diverses modifications du sentiment de l'amour, les sexes, pour former les familles, les familles pour former les états, les états pour former le grand corps unitaire de l'humanité, dans lequel doit se réaliser l'accomplissement entier et normal de la destinée de l'homme, essentiellement, nécessairement sociale et solidaire.

Enfin, pour résumer dans des termes simples et faciles à saisir le but auquel les lois de la

société doivent tendre, et les conditions principales sans lesquelles ce but ne peut être atteint : la loi sociale, la loi spéciale de l'humanité, loi qui n'est pas arbitraire, mais qui dérive de la nature même de l'homme, cette loi est celle qui a pour objet de consacrer tous les droits et tous les devoirs implicitement contenus dans les trois termes suivants : *amour, science, liberté.*

Ces trois termes réunis sont la formule complète, le vrai symbole de la loi humaine, ils expriment trois choses qui ne peuvent exister et se développer si elles sont séparées, et si elles ne se prêtent un mutuel secours. L'amour sans la science est un aveugle qui s'égare, l'amour sans la liberté ne peut exister, et, par une réaction inévitable, produit de l'oppression et de la contrainte, il se change en haine. La liberté sans la science et sans l'amour n'est qu'une force brutale et dépourvue de raison et de justice. La science, enfin, impossible sans la liberté, est stérile sans l'amour qu'elle éclaire et qui la féconde.

Envisagée sous ses principaux aspects, la loi sociale est donc une loi de solidarité par le rapport de toutes les individualités qu'elle réunit pour un but commun qui ne peut être atteint sans leur concours. Elle est une loi d'intelli-

gence, car il faut la connaître pour la suivre; une loi de liberté, car elle ne s'exécute pas d'une manière fatale, mais volontairement; une loi d'amour, parce qu'elle correspond à un besoin d'union, de conservation, d'harmonie, et qu'elle a pour effet de développer le sentiment naturel et sympathique qui porte l'homme à aimer son semblable, dans lequel il trouve un être identique à lui-même, dont l'existence est nécessaire à sa conservation, au développement, à la perfection de sa propre individualité. Toute loi sociale qui, par ses dispositions, ne tend pas à la réalisation de ces diverses conditions, n'est pas une véritable loi de l'humanité. Elle est contraire aux droits et aux devoirs qui dérivent de la nature de l'homme, et aux rapports nécessaires qui sont les lois de l'accomplissement de sa destinée comme être social, intelligent, moral et libre.

Ces principes étant posés, nous terminerons ce que nous avons à dire sur la loi spéciale de l'humanité en définissant le bien moral et le mal moral qui n'ont pas d'existence et d'application dans l'ordre naturel, mais seulement dans l'ordre humain; le bien moral, par l'observation volontaire, le mal moral, par la violation volontaire de la loi qui est supposée connue dans les deux cas.

Lorsque la loi est accomplie par le libre exercice des droits qui résultent pour l'homme de sa nature, et en même temps par l'observation des devoirs qui sont corrélatifs à ces mêmes droits, il y a paix, satisfaction intérieure, confiance, sécurité, harmonie, amour, non-seulement dans l'homme mais dans la société. Le bien moral existe même au milieu des maux physiques qui sont les inévitables effets des lois générales de la nature.

Au contraire, lorsque la loi est violée, lorsque l'homme est privé de l'exercice de ses droits par la force, lorsqu'il ne peut accomplir les devoirs corrélatifs qui lui sont imposés par sa nature pour l'accomplissement de sa destinée, ou que, le pouvant, il les viole volontairement, il y a dans la société, comme dans l'homme individuel, trouble intérieur, souffrance, défiance, désordre, haine, le mal moral existe et, comme un ver rongeur, il déchire les cœurs même au milieu des jouissances physiques.

CHAPITRE IV.

DE L'ÉDUCATION MORALE DE L'HOMME PAR LUI-MÊME.

L'existence d'une loi spéciale à l'humanité et le but de cette loi étant déterminés, nous allons examiner un point important qui est un des éléments essentiels de la solution du problème de la liberté de l'homme.

Il s'agit de savoir maintenant par quel moyen l'humanité, primitivement ignorante et fatalement soumise à la loi naturelle et universelle, pendant la première phase de son existence, qui est celle de son enfance, arrive à connaître sa loi spéciale.

Pour éviter toute confusion dans les idées, nous écarterons pour le moment de la recherche à laquelle nous allons nous livrer la question de savoir à qui appartient le droit de faire la loi sociale. Nous laisserons également tout entière, pour y revenir plus tard, l'hypothèse de l'intervention d'un pouvoir surnaturel dans l'établissement de l'ordre social et humain, et nous

nous bornerons à expliquer par l'exercice et le développement des facultés naturelles de l'homme, le phénomène intellectuel et moral qui le transforme d'être ignorant, instinctif et fatal, en un être moral, intelligent et libre, et qui, en le plaçant dans d'autres conditions que celles qui résultent pour tous les êtres de la loi primitive et naturelle, révèle à son intelligence une loi plus parfaite à laquelle il donne son adhésion et qu'il consacre par sa volonté, lorsqu'il la connaît.

La question étant réduite à ces termes, en partant des données admises précédemment : que l'homme a une destinée spéciale et qu'il possède pour l'accomplir des facultés spéciales, ce qui est de rigueur, car il serait absurde de dire que l'homme a une destinée et qu'il n'a pas les moyens de la remplir, si nous recherchons maintenant les conditions dans lesquelles se réalisent l'éducation morale de l'homme et, par cette éducation, son passage de l'ordre naturel à l'ordre moral, cette métamorphose et cette transition n'auront rien que de naturel, elles auront lieu tout simplement, par le développement de ses sentiments instinctifs, par l'exercice et l'emploi de ses facultés intellectuelles, par le mouvement de la vie, non pas individuelle, mais collective et sociale.

Si nous récapitulons ici les divers instincts de l'homme dont nous avons déjà parlé et qui sont en lui une première science destinée à le diriger vers son but, avant qu'il soit éclairé par les lumières de la raison et de l'expérience, en nommant ces instincts, nous aurons de suite les forces initiales qui, avec le concours de ses facultés intellectuelles, opéreront le phénomène dont nous recherchons les causes. En effet, l'instinct de la conservation, celui de la sociabilité, celui de l'amour, celui de la reproduction, l'instinct de la science, celui de l'art, l'instinct de la liberté, celui de la justice qui existe dans l'homme comme un élément indispensable de son organisation morale et qui, du reste, a, comme tous les autres instincts, sa source dans la toute-puissance virtuelle de ses éléments constitutifs, et sa raison d'être dans sa destinée spéciale, tous ces instincts, disons-nous, sont autant de germes que le mouvement de la vie fait éclore. Ils éclosent spontanément selon les lois de la vie et, lorsqu'ils sont éclos, ils se développent ensuite sous les rayons réfléchis de l'intelligence, selon les circonstances plus ou moins favorables où les hommes se trouvent placés et avec le temps nécessaire à tout progrès.

Pour nous renfermer dans notre sujet et en

ne considérant ici, bien que tous les progrès de l'humanité se fassent simultanément, que le développement du sentiment instinctif de la justice, qui est le sentiment moral par excellence, ce sentiment ne peut se développer et passer de la condition d'instinct à celle de science réfléchie qu'avec le secours de l'expérience et par l'emploi de la raison. Evidemment, l'homme ne peut connaître le bien et le mal qu'après les avoir éprouvés, qu'après les avoir accomplis l'un et l'autre. Avant cette expérience et pendant la période fatale de son éducation intellectuelle et morale, il obéit, comme tous les autres êtres, à l'impulsion de ses instincts, il vit et agit comme eux dans l'ordre naturel, selon les lois de cet ordre qui ne tendent à d'autres fins qu'à la conservation de l'individu d'abord et ensuite à celle de l'espèce. Pendant cette première phase, il n'encourt aucune autre responsabilité que celle qui résulte des conséquences directes et fatales de ses actions. Mais cette situation n'est que provisoire : l'homme dans l'ordre naturel, l'homme sauvage n'est point encore l'homme, c'est une ébauche de l'homme. Sous la direction de ses instincts et en vertu de leur initiative qui provoque l'exercice de ses facultés et les met en

jeu, et attendu qu'il y a même, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, dans le pouvoir de raisonner et de juger qu'il possède, quelque chose de spontané qui ne dépend pas de sa volonté et qui touche à l'instinct lui-même, c'est-à-dire à la science immédiate des causes de son être et à leur activité nécessaire, ses facultés intellectuelles, qui sont un mode de cette activité proportionnelle à sa destinée, s'exercent spontanément, et il est inévitablement conduit par elles à comparer ses actions, à les juger, à les distinguer comme justes ou injustes, bonnes ou mauvaises pour lui ou pour les autres, et cela par l'expérience de leurs résultats.

L'éducation morale de l'homme se fait donc naturellement à la fois par l'expérience et par le raisonnement. Dans l'acquisition de la science morale, les conditions sont les mêmes que dans l'acquisition des autres sciences. Sans l'expérience, la raison de l'homme n'aurait pas de base, puisqu'elle n'aurait pas d'objet de comparaison; sans la raison, l'expérience lui serait inutile. Ces deux moyens, inséparables l'un de l'autre, se nécessitent, s'entre-aident, et se confirment mutuellement, ils sont les générateurs indispensables de la conscience considérée

comme science de la morale, ils tendent tous deux à lui donner la même certitude qu'aux sciences physiques.

C'est donc par le simple et naturel usage de ses facultés et avec le secours de l'expérience, dont il est lui-même l'objet, que l'homme parvient à distinguer le bien et le mal. Cette science est un fruit qu'il ne peut pas ne pas cueillir sur l'arbre de la vie, c'est de ce fruit que se nourrit son intelligence, il est l'aliment de sa conscience; sans lui, elle resterait, à l'état d'instinct, un germe latent et infécond. Il n'est donc pas nécessaire de chercher une origine surnaturelle à la morale et de la faire descendre du ciel par des révélations miraculeuses. La consacrer par une fiction, c'est plutôt la compromettre que lui donner une base solide. En réalité, elle est une science d'expérience et de raison aussi certaine, aussi positive que les sciences naturelles et mathématiques, et comme elle est la plus nécessaire de toutes à l'accomplissement de la destinée spéciale de l'homme, elle est aussi la première dont il reconnaît les principes et pour l'acquisition de laquelle il lui suffit de vivre, d'agir, de raisonner, de juger, ce qu'il ne peut pas ne pas faire, à moins que sa nature ne soit changée et que, privé de l'usage de ses facultés intellectuelles, il n'ait cessé d'être homme.

La transformation, qui modifie ses conditions primitives d'existence et qui s'accomplit par l'exercice et le développement de ses facultés, n'a donc rien de surnaturel; elle a sa racine, ses conditions, ses moyens, ses lois, dans la nature humaine, sa raison dans sa destinée spéciale, et il n'est pas plus merveilleux que l'homme passe de l'état naturel à l'état moral, qu'il n'est merveilleux que d'enfant il devienne homme. De même qu'une fois entré dans la vie, s'il voulait retourner sur ses pas et rester dans l'enfance, sa volonté ne pourrait pas l'empêcher de devenir un homme, de même lorsqu'il a compris le bien et le mal, sa volonté ne peut plus l'empêcher de devenir un être moral et libre. Le développement moral de l'homme est aussi fatal que son développement physique; nulle volonté ne peut s'opposer d'une manière absolue à la loi qui détermine cette évolution, car ce serait arrêter l'exécution de l'une des lois fondamentales de l'univers, et cela précisément dans son application la plus élevée.

Lorsque l'homme, à propos de l'expérience à laquelle il est fatalement soumis, et sous la direction de ses instincts qui le provoquent avec une puissance irrésistible à faire usage de ses facultés intellectuelles, a comparé et jugé ses

actions par leurs conséquences, lorsqu'il est parvenu à connaître d'avance le mal et le bien relatifs qu'elles produiront, une nouvelle condition d'existence se réalise pour lui; il n'est plus, après la connaissance qu'il possède du bien et du mal, ce qu'il était auparavant. L'empire absolu de la fatalité cesse pour lui, il juge d'avance du mérite de ses actes, il peut choisir entre les diverses directions qui se présentent devant lui. L'acquisition de la science qui lui a fait subir une transformation qui l'élève de la condition d'être instinctif et fatal, innocent dans son ignorance primitive, à la condition d'être moral et libre, lui impose de nouvelles obligations, et il se trouve, pour ainsi dire, transporté dans un monde nouveau et supérieur, où il devient naturellement et légitimement responsable de ses actes.

Cette transformation de l'homme, qui s'accomplit par le développement de ses facultés intellectuelles et par l'acquisition de la science réfléchie, a si peu besoin, pour se réaliser, de l'intervention d'un pouvoir surnaturel, que dans cette évolution l'homme ne fait évidemment que reconnaître et se révéler à lui-même ce qui préexiste en lui dans le sentiment moral qui le caractérise.

Il y a plus, et c'est là un fait incontestable que nous devons signaler comme le point de départ et la base fondamentale de la morale considérée comme science réfléchie, cette science existe dans le cœur de l'homme avant qu'il la connaisse; elle est incarnée en lui, elle a sa racine et son berceau dans ses sentiments primitifs, elle vit en lui, elle agit en lui à son insu; elle est un fait naturel avant d'être un fait intellectuel; avant qu'elle arrive à son intelligence, elle a passé primitivement par son cœur. Aussi, c'est là le sanctuaire où la loi morale se retrouve, lorsque l'erreur, les sophismes, la superstition, la tyrannie, la corruption, ont faussé les idées, égaré l'intelligence, substitué par une science menteuse une morale fausse à la vraie morale, et mis à la place des droits et des devoirs véritables de l'homme, des droits et des devoirs imaginaires, absurdes, injustes, tyranniques.

De plus, comme c'est avant tout dans le cœur de l'homme que la loi morale se trouve écrite en caractères ineffaçables, c'est aussi dans ce sanctuaire sacré que se trouve la sanction première de cette loi : celui qui la viole ne le fait pas impunément. A moins qu'il n'ait perdu la raison par le fanatisme ou la folie, lorsque

l'homme s'est rendu coupable d'un crime, il éprouve intérieurement un sentiment pénible, il se hait en quelque sorte, il se fuit lui-même, la loi de solidarité qui est la loi essentielle de l'humanité l'atteint de ses inévitables arrêts. Le mal qu'il a fait à autrui retombe sur lui et avant qu'il soit reconnu coupable et qu'il soit condamné par ses semblables, il est jugé par sa propre conscience et supplicié par le remords.

Ainsi, la loi morale de l'humanité existe dans le cœur de l'homme à l'état d'instinct et de sentiment avant de se révéler à l'intelligence. La raison ne l'invente pas, elle ne fait qu'en reconnaître l'existence et lui donner sa sanction par le jugement intime que l'on appelle la conscience. L'expérience, de son côté, lui fournit les éléments de ce jugement et il n'est pas possible à l'homme, ses facultés intellectuelles étant données, de ne pas reconnaître en lui-même et dans son for intérieur un tribunal qui juge ses actions. C'est sur cette base de la conscience humaine, qui n'est rien autre chose dans son essence que le sentiment moral, éclairé par l'expérience et par la raison, que l'homme, être intelligent, libre et perfectible en vertu du pouvoir qu'il possède et qui lui est donné pour se perfectionner, établit de lui-même, par

sa volonté, pour la garantie et l'observation de ses droits et de ses devoirs, pour l'exécution de sa loi morale et l'accomplissement de sa destinée, l'édifice des lois sociales, et qu'il substitue à l'ordre naturel un ordre artificiel plus élevé, dans lequel il devient légitimement, justement responsable de ses actes.

Cette substitution de la loi sociale et artificielle à la loi primitive, n'a donc rien que de naturel; elle est une évolution de l'humanité conforme à sa puissance, à son intelligence et à sa destinée. Aussi n'est-il pas un homme qui, dans l'exercice plein et entier de sa raison et de sa liberté, n'aime mieux vivre dans une société réglée par des lois justes, également protectrices de tous les droits, que de retourner à l'état de nature où la force légitime tous les actes, où le droit et le devoir sont confondus avec le pouvoir; il n'est pas un homme qui ne reconnaisse que, loin de nuire à la liberté, la transition de l'état de nature à l'ordre social élève, ennoblit, perfectionne la liberté, en la transformant de liberté aveugle en liberté intelligente et morale; enfin, il n'est pas un homme raisonnable qui ne reconnaisse que sa sécurité, son bien-être, sa liberté et sa puissance individuelle elle-même sont augmentés dans une

proportion immense par la solidarité, par la communauté que la loi établit entre tous les membres de la société. Le passage de l'état de nature à l'état social n'est donc pas un amoindrissement mais un agrandissement de la liberté de l'homme et si, dans un moment d'humeur et de misanthropie, J.-J. Rousseau a prononcé l'anathème contre la société et proclamé l'état sauvage comme l'idéal de l'humanité, il faut pardonner le paradoxe du rhéteur au philosophe qui, dans le contrat social, a lui-même écrit la plus sublime réfutation de son erreur.

En résumé, l'homme acquiert la connaissance de la loi morale, qui lui est spéciale, par l'usage de ses facultés naturelles, par l'expérience de la vie, après avoir fait innocemment le bien et le mal. Le sentiment moral de la justice qui existe en lui à l'état d'instinct, se développe à l'aide de la raison et se transforme en une science réfléchie.

C'est du sentiment moral et de la science qui lui correspond que naît et se nourrit la conscience. L'acquisition de la science réfléchie du bien et du mal, et la transformation de l'homme instinctif et fatal en un être moral sont les effets naturels d'une évolution qu'il est dans la destinée de l'homme d'accomplir par lui-même,

en tant qu'il est un être intelligent, perfectible et libre.

CHAPITRE V.

DU DROIT LÉGISLATIF.

Les prescriptions de la loi humaine, en ce qui concerne la morale proprement dite, sont simples et faciles à comprendre; elles sont si bien en harmonie avec le sentiment moral et si conformes à l'intêret évident de chacun, qu'elles sont reconnues partout où il existe une association d'hommes, quelque faible que soit d'ailleurs le lien social qui les unisse. Chez les peuples civilisés comme chez les tribus sauvages, l'homicide, le vol, le rapt, l'adultère, le viol, sont regardés comme des crimes. Ces actions ne se commettent pas impunément et elles excitent contre ceux qui s'en rendent coupables le sentiment de la vengeance qui n'est, au fond, que le sentiment instinctif de la justice.

Si la question de l'institution des lois sociales se bornait à la reconnaissance et à la sanction des principes généraux de la morale, le problème serait bien facile à résoudre. La respon-

sabilité imposée à tout homme ne serait jamais contestée ni douteuse, et nul ne s'aviserait d'invoquer le droit naturel pour se dégager de toute responsabilité. Car, en se plaçant lui-même en dehors de la loi sociale, il renoncerait à la protection qu'elle lui accorde, et il se retrouverait, à l'égard de la société, dans la condition de la loi naturelle qui légitime l'emploi de la force, et, sous ce rapport, la société aurait le droit de le contraindre, de le tuer même pour sa défense, sans aucune forme de justice, car elle serait plus forte que lui. Ce n'est donc pas sur les droits et sur les devoirs de la loi morale proprement dite qu'il est nécessaire d'insister. S'il n'y avait point d'autre question à débattre que celles qui intéressent directement la morale, les hommes seraient bientôt d'accord, mais il est d'autres droits, d'autres devoirs, plus abstraits, plus généraux, qui ne sont pas aussi faciles à reconnaître et à consacrer : ce sont les droits et les devoirs politiques dans la jouissance et l'observation desquels se trouve non-seulement la meilleure garantie des prescriptions de la morale, mais la seule qui puisse assurer à l'homme l'exercice plein et entier de ses facultés, comme être intelligent et libre.

Ce n'est pas assez qu'un ordre quelconque

soit établi, dans lequel les principaux devoirs de la loi morale soient mis sous la sauve-garde du pouvoir social destiné à les garantir. Tous les besoins de l'homme ne sont pas satisfaits, lorsqu'il ne peut pas tuer impunément son semblable ou lui enlever par la force ce qu'il possède, et lorsque sa propre personne et ses biens sont respectés. La société humaine n'a point pour objet seulement la protection et la garantie de ces droits qui sont, il est vrai, la base de tout ordre social, mais qui ne sont qu'une base sur laquelle doit s'élever un édifice d'intelligence, d'harmonie et de liberté, en rapport avec la nature et avec la destinée de l'homme.

Pour atteindre le but qui est l'objet final de la société, il y a des conditions indispensables, des rapports nécessaires qui, dérivant de la nature même de l'homme, sont les lois spéciales de cet ordre de faits et selon lesquels l'institution sociale doit être établie pour qu'elle remplisse sa propre destination, comme moyen de conduire l'humanité à sa perfection finale.

Le but le plus immédiat de la création des lois étant d'établir une garantie mutuelle pour tous les hommes et de substituer à l'ordre naturel, où la force fait le droit, un ordre artificiel

produit de l'intelligence et de la volonté réfléchie, dans lequel l'exercice aveugle et irresponsable du pouvoir que l'homme possède soit remplacé par une action libre, intelligente et responsable, de telle sorte que le droit ne soit plus l'exercice simple du pouvoir mais l'exercice du pouvoir selon le devoir; ce but étant ainsi déterminé, il ne faut pas que, sous une nouvelle forme et avec l'apparence mensongère de la justice, le droit du plus fort se rétablisse dans la société, car alors le but de son institution serait manqué. Il serait manqué non-seulement en ce qui concerne la justice, mais en ce qui concerne tous les autres avantages que la société doit procurer à l'homme sous le rapport intellectuel et moral. Il y a, en effet, un rapport si intime entre les conditions nécessaires au développement moral et intellectuel de l'homme, entre la liberté, la science, la justice et l'amour, que partout où règne la force, où la tyrannie s'établit, elle empêche la science de naître, ou bien elle l'étouffe et la détruit, et avec l'injustice, elle fait éclore la haine. La science, la justice, la liberté, l'amour, vont ensemble, ils se font cortége; il en est de même pour l'ignorance, l'injustice, la haine et la tyrannie.

Certes, ce n'est pas une petite difficulté que celle que présente la réalisation, dans toutes ses conditions normales, de l'institution sociale dont le but est de détruire l'empire fatal de la force et de substituer à la loi naturelle et à ses conséquences la loi de justice et d'égalité, qui assure au plus faible le même droit qu'au plus fort, qui égalise par le devoir, selon la loi morale de l'humanité, le pouvoir que la loi naturelle a rendu inégal, et cela sous la garantie d'un pouvoir collectif qui, étant plus fort que celui de tous les individus, règle lui-même ses actes selon la justice et maintienne l'égalité entre tous.

Dans la réalisation de cette création, qui est l'idéal de l'humanité, le modèle parfait qu'elle conçoit comme devant être exécuté par elle-même, tout est artificiel, et ce ne peut être que par un sublime effort de raison et d'intelligence que l'homme parviendra à créer, dans le monde fatal où il vit, un monde nouveau, un monde supérieur au premier, où le règne de l'intelligence remplace celui de l'instinct aveugle, où l'égalité morale efface l'inégalité physique, où l'art triomphe des conséquences de la loi naturelle et des passions aveugles. Evidemment, pour accomplir cette œuvre sublime de l'art,

cette seconde création, cette transformation, ce perfectionnement de son être qu'il est réservé à l'homme de réaliser par lui-même (car s'il était soumis, dans cette évolution, à une puissance surnaturelle étrangère, il cesserait d'être libre), il lui faut une base sur laquelle il puisse fonder solidement l'édifice social qu'il doit élever. Cette base, c'est d'abord la reconnaissance du droit qui appartient à tout homme en sa qualité d'être intelligent et libre, d'être à lui-même son législateur; c'est ensuite la connaissance du modèle, du type de la loi de justice et d'égalité sur laquelle il doit établir la loi humaine, qui, bien qu'artificielle dans le sens que nous avons donné à ce mot, n'est point cependant une invention arbitraire, mais une vérité qui doit avoir son modèle et son principe dans la cause de l'univers, dans le principe même de toutes les vérités.

Parlons d'abord du droit que tout homme possède d'être à lui-même son législateur.

Ce que nous entendons par le droit d'être à lui-même son législateur, c'est le droit (nous dirons, si l'on veut, le devoir, car ici ces deux mots ont la même valeur) qu'a tout homme, en sa qualité d'être libre et intelligent, de se gouverner lui-même par sa raison, droit d'où dérive naturellement celui de contribuer à l'institution

de la loi sociale à laquelle il obéit et devant laquelle il est alors légitimement responsable de ses actes.

Après les vérités fondamentales que nous avons exposées sur la destinée, sur l'indépendance et la souveraineté de l'homme, sur l'existence d'une loi morale spéciale à l'humanité et supérieure à la loi naturelle, après ce que nous avons dit sur les facultés qu'il possède pour connaître et accomplir cette loi, sur le pouvoir, nous dirons même sur le droit et le devoir qu'il a de créer un ordre artificiel dans lequel la volonté raisonnable et réfléchie reconnaît, consacre et garantit l'exécution de la loi morale, il ne nous sera pas difficile de démontrer que tout homme, par cela seul qu'il est homme, possède à titre égal, avec tous les autres membres de l'humanité qui est une, le droit de participer à l'établissement de la loi sociale.

Le but de l'institution sociale étant de substituer à la loi naturelle et primitive une loi de raison, de justice, et la justice consistant essentiellement dans un rapport d'égalité, il est évident, en nous arrêtant d'abord à la surface des choses et aux premiers arguments que le bon sens seul fournit, il est évident, disons-nous, que le droit de faire la loi est un droit commun à tous

les hommes et que nul ne peut être privé de la jouissance de ce droit sans perdre son caractère d'être intelligent et libre, et sans rétrograder vers l'ordre naturel, en retombant sous le joug de la force.

Le devoir d'exécuter la loi, qui incombe à l'être intelligent et libre, n'implique-t-il pas le droit de faire cette loi ou de la consacrer par sa volonté : 1° par la raison qu'il est un être libre et que sans ce droit il perdrait la liberté ; 2° par la raison qu'il est intelligent et que s'il a, comme tel, le devoir de suivre la loi parce qu'il la comprend et qu'il la reconnaît comme moralement obligatoire, il a nécessairement le droit de la faire ou de la consacrer, en l'acceptant par un acte libre de sa volonté? En effet, exécuter la loi, c'est-à-dire la réaliser en soi par son intelligence, par sa volonté, et hors de soi, par ses actes, c'est une seconde manière de faire la loi, et il est impossible de ne pas admettre, sans tomber dans la contradiction, que l'être humain, qui est capable d'accomplir la loi en raison de son intelligence, n'est pas, en raison de cette même intelligence, capable de la faire ou du moins de la consacrer par l'adhésion de sa volonté. Exiger d'un homme qu'il exécute une loi qu'on ne le suppose pas capable de faire ou de

comprendre, faute d'intelligence, c'est affirmer d'une part et nier de l'autre l'existence en lui de l'intelligence, en raison de laquelle on le rend responsable. Une telle doctrine est donc absurde et contradictoire.

Si, d'ailleurs, on ne voulait pas reconnaître que le pouvoir législatif réside en principe dans tous les hommes et qu'on voulût le reconnaître dans un seul ou dans plusieurs, de qui cet unique législateur ou ces législateurs privilégiés tiendraient-ils leurs droits?

Evidemment ce ne serait pas sur la différence de leur nature que leur titre pourrait être fondé, car il n'y a qu'une seule nature humaine; l'humanité, avec tous ses pouvoirs virtuels, avec tous ses droits et tous ses devoirs, est la même dans tous les hommes. Peut-on supposer avec quelque raison que, parmi les hommes, les uns aient le droit de faire la loi, les autres le devoir de la suivre? Mais qu'est-ce donc que ce droit mis d'un seul côté, si ce n'est la tyrannie? Qu'est-ce que ce devoir mis de l'autre, si ce n'est la servitude? Conçoit-on l'existence d'une loi de justice, d'une loi établie selon le rapport d'égalité, qui est l'essence même de la justice, d'une loi qui dise à l'un : toi, tu seras tyran, tu n'auras que des droits; à l'autre, toi, tu seras

esclave, tu n'auras que des devoirs. Mais cela serait mille fois absurde et, avec un pareil partage, il n'y aurait plus de loi, car si le devoir pouvait exister d'un côté sans le droit, nécessairement de l'autre côté le droit pourrait exister sans le devoir; l'être privilégié qui aurait à lui seul le droit de faire la loi sociale qui est nécessairement et ne peut être que l'œuvre de tous, puisqu'elle implique un contrat et qu'elle est obligatoire pour tous, ne serait pas obligé de l'observer, car il n'aurait d'engagement pris qu'avec lui-même. Ceci n'est pas un sophisme que nous inventons, c'est ainsi que raisonnent et qu'agissent tous les tyrans. Il est impossible d'échapper à cette conséquence logique du rapport qui existe entre le droit et le devoir, lorsque sortant de l'ordre naturel où ils sont confondus dans le pouvoir, pour entrer dans le domaine de l'ordre intellectuel et moral, on les distingue de telle sorte que le droit ne soit plus que le pouvoir exercé selon le devoir, et le devoir le pouvoir exercé selon le droit; alors, partout où il y a droit il y a devoir, et réciproquement. Toute autre doctrine sur le droit manque de raison, de justice et de vérité, elle n'est qu'un mensonge ou un sophisme qui tend à recouvrir l'injustice et l'abus de la force, du caractère sacré

de la justice. Dans l'ordre moral, dans l'ordre de la vérité et de la justice, il n'y a de droit légitime qu'en raison du devoir; il n'y a de devoir qu'en raison du droit. Lorsqu'un homme agit ou qu'il est forcé d'agir sans la réunion de ces deux conditions, il est esclave ou tyran, la loi morale, la loi de justice et d'égalité est violée.

Chez les nations libres, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, le pouvoir législatif, qui est l'attribut de la souveraineté, a été toujours reconnu comme un droit qui appartient au peuple, et, par conséquent, à tout homme, membre de la société. Ce droit fut reconnu par un acte imposant de l'assemblée constituante, lorsqu'elle fonda le nouveau droit public de la France par la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Il est impossible de lire sans une profonde admiration et sans un saint respect cet acte qui, en même temps qu'il est le plus beau monument de la raison délivrée de ses entraves, est, par le sentiment de justice universelle qui l'a inspiré, une véritable révélation faite à l'humanité tout entière.

Sans aucun doute, malgré les obstacles qui s'opposent encore, dans la plus grande partie du monde, à l'adoption des principes qu'il pro-

clame, cet acte impérissable est destiné à devenir le point de départ d'une nouvelle ère pour l'humanité. Mais il faut reconnaître toutefois que cette déclaration, bien qu'elle repose sur une vérité de sentiment de l'ordre le plus élevé et qu'elle révèle à la raison, dans le principe de l'égalité des droits, le rapport logique qui constitue l'essence de la loi morale de l'humanité, il faut reconnaître, disons-nous, que cette déclaration, en ce qui concerne le droit qu'elle attribue à l'homme de se donner des lois, manque d'une base première sans laquelle elle n'est qu'une pétition de principes.

L'œuvre de l'assemblée constituante est, sous ce rapport, dans le même cas que le contrat social de J.-J. Rousseau. Elle reconnaît en fait la liberté de l'homme, son indépendance et son droit, mais elle n'en donne pas la raison première et métaphysique, nous dirons même la raison théologique et divine dans le sens philosophique de ce mot; de telle sorte qu'il est possible encore de nier le principe, et c'est ce qu'ont fait les théologiens et les philosophes théocratiques qui personnifient la cause de l'univers dans un monarque absolu, maître souverain du monde. En présence de ce monarque, l'homme cesse, en effet, d'être un être libre, indépendant;

il n'est plus qu'un vassal, qu'un sujet, qu'un esclave qui, n'étant pas le maître de lui-même, n'a point de droit personnel, ne peut rien stipuler en son nom et qui ayant reçu sa loi de la volonté de son souverain, n'a plus que des devoirs à remplir et non des droits personnels en vertu desquels il puisse constituer la société.

Selon cette doctrine, la théorie du contrat social et la déclaration des droits de l'homme ne sont plus que des actes de rébellion, le principe de la souveraineté du peuple est une erreur coupable, une criminelle folie. Car, si l'homme individuel n'a point de droits, le peuple n'en a point : ce qui n'est point en principe dans l'homme n'étant point non plus dans l'humanité, qui n'est rien autre chose que l'homme multiplié par lui-même.

Or donc, il restait, après le contrat social, après la déclaration des droits de l'homme et du citoyen par l'assemblée constituante, une dernière vérité à conquérir. Pour donner une base théologique et divine à la théorie des droits de l'homme et compléter sous ce rapport l'œuvre de la philosophie moderne, il fallait un commentaire, une explication à cette formule placée en tête de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen : *l'assemblée nationale reconnaît et*

déclare, en présence et sous les auspices de l'être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Quel était cet être suprême en présence et sous les auspices duquel l'assemblée nationale reconnaissait et déclarait les droits de l'homme? était-il une cause isolée de l'univers, un être personnel, un monarque absolu? avait-il donné des lois à l'homme, avait-il sur la terre des ministres investis de son pouvoir et chargés par lui de faire connaître aux hommes ses volontés et de faire observer ses lois? Quels étaient les rapports de l'homme avec cet être suprême, principe et source de tout droit qui, bien que son existence fût reconnue instinctivement comme nécessaire, restait ignoré pour l'intelligence dans ce qui concerne son essence, sa nature, sa constitution et ses lois? L'homme enfin avait-il bien réellement la possession légitime des droits qu'il se reconnaissait?

Tels étaient les problèmes encore irrésolus qui, placés aux limites que la raison humaine n'avait point encore franchies, formaient une région de ténèbres où renaissait le doute, où l'intelligence venait s'abîmer dans de redoutables mystères.

Pour confirmer le droit de l'homme, pour

rendre évident et intelligible ce qui était instinctif en lui, il fallait pénétrer ces mystères, il fallait aller chercher jusque dans le sein de la cause éternelle, en soulevant le voile qui la cache, les titres de l'homme à la liberté et en découvrir le principe et la raison dans la nature de cette cause, dans sa constitution, dans ses lois, dans son mode de manifestation nécessaire qui la rend immanente en l'homme.

La solution de ce problême n'est plus maintenant à chercher, elle est donnée logiquement, métaphysiquement par la théorie que nous avons exposée sur la nature de la cause universelle. De cette théorie, il résulte que l'homme, en tant qu'il est l'incarnation la plus élévée de la cause universelle dans le monde où il existe, est un être libre, indépendant et souverain; qu'il possède, dans l'essence même de son être, le principe et le titre de son droit comme créature libre, droit qui, combiné avec la possession de ses facultés intellectuelles destinées à en régulariser l'exercice et à le transformer d'être instinctif et fatal en un être intelligent et moral qui se gouverne par la raison, lui confère nécessairement celui de contribuer comme élément social, intelligent, moral et libre, à l'institution des lois artificielles de la société.

En résumé, pour ce qui concerne le droit que l'homme a de participer à l'institution sociale, il est incontestable que ce droit appartient à tous les hommes :

1° Parce que le pouvoir de l'homme, comme être libre, indépendant et souverain, prend sa source dans le pouvoir même de la cause souveraine de l'univers dont tous les éléments sont égaux et dont il est dans le monde contingent l'incarnation suprême, et parce qu'en raison de ce fait il n'a point de maître surnaturel ;

2° Parce que la nature humaine est une et qu'elle est identique dans tous les hommes ;

3° Parce que tout homme, en sa qualité d'être intelligent, étant obligé de suivre la loi, non pas aveuglement et fatalement, mais librement, par l'usage de ses facultés intellectuelles et de sa raison, il implique que s'il est assez raisonnable pour comprendre et suivre la loi morale, il est assez raisonnable pour la faire ou du moins pour l'accepter et la consacrer par son adhésion volontaire, ce qui est la même chose relativement au droit ;

4° Parce que le droit et le devoir que la raison, en les considérant d'une manière spéculative, ne peut concevoir que comme deux choses unies par un même rapport qui est leur base

commune, ne peuvent être séparés l'un de l'autre dans la pratique sans que le droit isolé du devoir ne devienne tyrannie, sans que le devoir isolé du droit ne devienne servitude, et sans que le rapport d'égalité, qui est l'essence même de la justice et unit les hommes par le droit et le devoir, inséparables l'un de l'autre, ne soit violé.

En ce qui concerne la consécration de la doctrine sociale de la souveraineté du peuple, qui est la conséquence directe de ces principes, il est également incontestable :

1° Que cette doctrine a sa base logique et son modèle primitif dans la constitution de la cause universelle ;

2° Que l'être suprême, principe de tous les êtres, n'étant pas une personne, une individualité abstraite et distincte de la substance de l'univers, mais cette substance elle-même toute-puissante par le nombre infini de ses éléments, tous égaux par leurs attributs, tous unis par les rapports nécessaires qui sont leurs lois et en vertu desquels ils agissent pour manifester leur activité éternelle, sans que les formes variées et accidentelles sous lesquelles ils apparaissent et sont associés dans le monde contingent détruisent leur égalité radicale, c'est dans la constitu-

tion de cette cause sociale et démocratique que l'homme, après avoir soulevé le voile du monde contingent sous lequel elle se cache, est appelé à reconnaître le modèle éternel et métaphysique de la loi de justice et d'égalité ;

3° Que c'est sur ce modèle qu'il doit fonder, à son tour, par la science réfléchie et par l'effet de sa volonté raisonnable, l'édifice de la société humaine et réaliser cette création artificielle nécessaire à l'accomplissement de sa destinée, et par le moyen de laquelle à la loi naturelle et fatale qui confond le fait avec le droit et donne l'empire au plus fort, il substitue la loi de raison, de justice et d'égalité morale qui efface et compense les inégalités physiques, conséquences nécessaires de la loi naturelle et du mode même de la manifestation de la puissance des causes éternelles dans le monde contingent;

4° Que c'est enfin dans la loi d'égalité, qui fait de tous les éléments de la cause universelle un tout harmonique, une société parfaite dont tous les membres sont à la fois sujets et souverains, que l'humanité qui réfléchit cette loi et qui la comprend, doit prendre le modèle de sa propre loi pour se constituer socialement à son image, de telle sorte que pour réaliser, autant du moins qu'il est possible à des êtres contin-

gents de le faire, l'image de l'ordre éternel et constituer l'harmonie dans la société artificielle, par la science, l'amour, la justice et la liberté, tous les hommes soient, comme les éléments de la cause universelle, les coefficients de la loi à laquelle ils obéissent.

CHAPITRE VI.

LA SUPERSTITION EST LA BASE DU DESPOTISME.

Ce n'est pas assez d'avoir établi logiquement, par des raisons déduites de la nature humaine qui est une, et de la constitution même de la cause universelle, des éléments de laquelle il est formé et qui est le type métaphysique de la loi éternelle d'égalité et de justice, le droit que tout homme, en sa qualité d'être libre et intelligent, a de contribuer par sa volonté à l'institution des lois sociales ; nous avons encore, pour atteindre le but que nous nous sommes proposé et ne laisser aucune ombre autour de la vérité que nous avons produite à la lumière, à démontrer que le despotisme, c'est-à-dire la négation des droits de l'homme et l'usage de la force constituée en un droit surnaturel, n'a d'autre base que la superstition.

Avant d'arriver aux développements de cette proposition, expliquons d'abord ce que nous entendons par le mot *despotisme*. Le despotisme n'est point la tyrannie et il y a entre ces deux

choses, bien qu'on les confonde souvent en se servant indistinctement des mots qui les expriment, une différence immense. La tyrannie n'est que l'emploi illégal de la force; elle n'est qu'une usurpation du droit reconnu par la société, elle n'est qu'une domination transitoire et violente qui, n'ayant pas d'autre point d'appui, d'autre moyen que la force, n'a point de base reconnue pour légitime et disparaît devant l'emploi d'une force supérieure, sous les auspices du droit véritable qui appartient à la société. Qu'un homme ou qu'un parti s'empare du pouvoir social, qu'il viole les lois légalement établies et en impose d'arbitraires, il n'y a donc dans ce fait que tyrannie et non despotisme, et le droit de faire la loi et d'exercer la souveraineté n'étant pas plus la propriété d'une personne que d'un parti, mais la propriété de tous, il est incontestable que le peuple à qui la souveraineté appartient a le droit de la reprendre quand il le veut et quand il le peut. C'est aussi ce qui arrive d'ordinaire là où la tyrannie seule existe, et lorsque, dans ce conflit, il n'y a que des volontés humaines et des pouvoirs humains d'engagés. La tyrannie ne peut donc s'établir ou cesser d'exister que dans une société libre, dans laquelle la souveraineté légitime est reconnue comme

appartenant au peuple. Dans ce cas, le droit n'est jamais douteux, la tyrannie n'est qu'un fait, elle n'est pas acceptée comme un droit; mais il n'en est pas de même lorsque le despotisme véritable est établi dans la société, car le despotisme n'est pas seulement la tyrannie, c'est quelque chose de plus que la tyrannie.

Qu'est-ce donc que le despotisme? Le despotisme n'est pas le simple usage de la force, il n'est pas le droit que le plus fort s'attribue violemment sur le plus faible, le plus habile sur le plus ignorant, il n'est pas le droit qui s'appuie sur la force et sur le fait. C'est le droit de commander aux autres hommes en vertu d'un pouvoir surnaturel et de leur imposer l'obéissance comme un devoir, c'est le droit divin de les y contraindre, de les châtier et même de les tuer, s'ils résistent. Ce qui distingue le despotisme de la tyrannie, c'est qu'il ne s'appuie pas seulement sur un moyen naturel, sur le fait de la force, accident qui n'a rien de stable, mais qu'il va chercher hors de l'humanité et pour agir contre elle un droit dont la source ne peut être en elle; c'est en un mot par la superstition, par l'hypothèse de l'intervention d'un pouvoir surnaturel admise comme article de foi que le droit prétendu du despotisme se fonde. Par cette fic-

tion, la tyrannie, qui n'était que l'abus de la force se métamorphose en despotisme.

L'établissement du despotisme est une œuvre d'art, il n'a point lieu par l'emploi de la force seule qui ne peut être un droit moral et ne peut imposer de devoirs, mais il a lieu par l'emploi de la ruse. Il a pour moyens l'erreur, la crédulité, les terreurs superstitieuses. Avec l'emploi de ces moyens, la science politique et l'art de gouverner les hommes n'ont plus pour but de les ennoblir, de les perfectionner, de les instruire, d'établir entre eux un juste équilibre des droits et des devoirs pour le bonheur de tous, mais de comprimer l'essor de leur intelligence, de les réduire en servitude, au profit de quelques privilégiés.

Dans ces conditions, l'art n'est plus l'art véritable, il ne mérite plus ce noble nom, il n'est plus que de l'artifice, il agit en sens inverse de sa destination, il corrompt, il trompe, il dégrade l'homme, il le ramène à l'état de brute, et tous ses efforts tendent à l'empêcher d'en sortir. Le despotisme ainsi caractérisé par le moyen qu'il emploie n'est donc plus la tyrannie simple, franche et ouverte qui s'appuie sur la force. C'est la tyrannie jointe à la ruse et au mensonge, c'est l'usurpation des droits de l'humanité, fondée sur l'ignorance et la crédulité.

L'homme n'étant pas réellement libre par l'instinct mais par l'intelligence, le despotisme ne s'exerce pas seulement par la force, il s'exerce par les idées, il est un perfectionnement savant et profond de la tyrannie, et il attaque le principe de la liberté dans son sanctuaire, avant de l'attaquer dans sa manifestation et dans son développement extérieur. Sa politique est d'enchaîner d'abord l'intelligence et la volonté pour enchaîner le corps, et il y a, entre lui et la tyrannie, cette différence que, pour être tyran, il ne faut que des soldats et que, pour être despote, il faut plus que des soldats, il faut des prêtres.

Le despotisme a donc pour base de son existence l'art de tromper les hommes ou du moins de profiter de leurs erreurs. Il prend son point d'appui jusque dans le sentiment le plus élevé de l'homme, dans le désir de connaître la cause primitive de toutes choses, la cause de son être. Ce sentiment naturel à l'homme et qui est le cachet, le sceau de sa haute destinée et dont il cherche et doit trouver la satisfaction par le développement de son intelligence, par la découverte de la vérité, devient entre les mains du despotisme une arme contre l'humanité, un obstacle qu'il lui oppose. L'art du despotisme,

c'est de l'empêcher de s'élever, de s'instruire, de se perfectionner par l'exercice libre des facultés qui lui sont données pour cette fin. Il tue le désir de la science par lui-même, la liberté par elle-même et cela au moyen d'une fausse science, et c'est à la volonté, ce ministre de la liberté intellectuelle et morale, qu'il s'adresse pour accomplir le suicide d'elle-même et le meurtre de la raison. Oh! certes, c'est bien là le comble de l'art, non de l'art véritable, de l'art saint et sacré qui a pour objet le perfectionnement de l'humanité, mais c'est le comble de l'artifice, la plus odieuse trame qui puisse être ourdie contre elle.

Pour atteindre ce but coupable, toute l'habileté consiste à employer les forces vives de la nature humaine, ses facultés intellectuelles et morales, et à les placer les unes à l'égard des autres dans de faux rapports, afin de les mettre en opposition, de les neutraliser, de détruire leur unité et de les détourner ainsi de leur but commun, après les avoir divisées. C'est toujours l'unique et fatal axiome : diviser pour régner, que le despotisme applique non pas seulement à la société politique, mais à l'homme qui lui-même, en tant qu'il est l'être qui résume le monde et qu'il porte en lui l'image de la cause

universelle, est aussi bien par sa constitution physique que par sa constitution morale un être social, une société vivante.

C'est par la séduction, par la promesse de jouissances infinies, c'est par la crainte d'éternels supplices, c'est en s'adressant à ces deux mobiles fondamentaux de toute action intéressée et personnelle, et en les élevant à des proportions infinies par le secours de l'imagination, que s'exerce principalement cet art de neutraliser dans l'homme ses facultés par elles-mêmes. Dans tous les cas, ce n'est pas gratuitement que l'homme accepte les croyances qui lui enlèvent la liberté; il se livre, il se vend en quelque sorte pour un prix qu'on lui offre, ou bien, ce qui produit le même résultat, il se laisse subjuguer par la terreur. Selon les caractères, tantôt c'est l'un de ces moyens qui réussit, tantôt c'est l'autre; le plus souvent ils réussissent tous les deux à la fois. Il n'y a donc en vérité rien de noble, rien d'élevé dans ce marché par lequel l'homme abandonne sa liberté et sa raison en échange de la promesse d'un bénéfice à venir, il n'y a rien de noble et d'élevé dans cette capitulation par laquelle il abandonne sa liberté sous l'influence de la crainte.

Dans tout cela il n'y a point le sentiment du

bien, l'amour du bien pour lui-même qui caractérise tout acte véritablement moral, il n'y a qu'une application de la règle égoïste de l'intérêt bien entendu : si l'intérêt bien entendu de l'homme peut être de sacrifier ses plus nobles facultés à des espérances et à des craintes que, selon les conditions du marché qu'il accepte, il n'a plus même le droit de mettre en doute sans devenir criminel et sans perdre les avantages du sacrifice qu'il a fait. Et qu'on ne dise pas qu'en faisant ce lâche abandon de sa liberté et de sa raison, l'homme gagne directement et réellement quelque chose et qu'il reçoit pour le payer de la servitude qu'il accepte un prix magnifique qui est la science ; ce qu'on lui donne en retour de son sacrifice et de son suicide intellectuel n'est point la science, ce sont des mystères qu'il faut croire et non comprendre, c'est-à-dire une science de ténèbres dans le sanctuaire de laquelle il ne peut être introduit qu'à la condition d'y entrer et d'y rester aveugle.

Grâce à cet artifice, le despotisme, impossible dans l'ordre naturel par la force seule, trouve une base en dehors de l'humanité, dans un ordre surnaturel et fictif, et se fonde sur l'erreur et la foi servile. L'homme est dépossédé de son droit par sa propre croyance, il abdique de lui-même

ou plutôt il vend pour des biens imaginaires son droit naturel, son indépendance, sa souveraineté, sa raison, qui sont ses biens réels. Alors, le despotisme, qui n'est qu'une négation du droit humain, est créé, il a sa base; non-seulement il s'établit avec la force, mais il entre dans les consciences avec l'erreur, il s'y installe, et après que le meurtre de la raison, dans laquelle réside la liberté morale, est consommé, avec le secours de la foi il asservit la volonté qui, toujours dominée par la crainte et l'espérance, cesse d'être une faculté libre. Ainsi constitué, le despotisme n'est plus comme la tyrannie un fait qui n'a d'autre base que la force et que la force détruit. Par la source surnaturelle dont il est censé découler, il est inviolable, et par la foi, qui en accepte le principe surnaturel, il est sacré, et quelque chose que fasse le despote, il agit toujours bien, car il est un Dieu. Enfin, il y a cette dernière différence entre le tyran et le despote que le tyran qui viole la justice est reconnu par la raison pour injuste, tandis que le despote est toujours reconnu juste par la foi.

Ainsi c'est dans l'erreur, c'est dans la fiction consacrée par la foi que le principe du despotisme prend sa source. Tout homme qui croit à l'existence des êtres surnaturels porte en lui-

même et rivée, pour ainsi dire, à sa propre pensée la chaîne de l'esclavage; il n'est plus libre par son intelligence, il n'a plus de droits, il n'a plus que des devoirs; il est esclave dans sa volonté, et sa conscience elle-même ne lui appartenant plus, ne peut plus être réglée par sa raison, puisque sa raison est soumise à sa croyance et que sa croyance lui donne un maître et une loi qu'il doit suivre aveuglément.

Quand le despotisme est ainsi fondé, il existe dans toutes ses conditions normales, et le retour à la liberté n'est pas possible pour les peuples. Tant que l'homme est intellectuellement et intérieurement libre, il réagit ou peut réagir contre la tyrannie avec le sentiment éclairé de la justice, avec la conscience de son droit et de son devoir; mais lorsque la liberté intellectuelle est détruite par la superstition, le ressort moral est brisé. Dans les états despotiques, lorsque le joug est trop pesant, lorsque la mesure de l'oppression est comblée, il arrive qu'on se révolte contre la personne du despote, mais on ne se révolte pas contre le despotisme; le despote seul est tué, le despotisme ne l'est pas, car ce n'est pas seulement dans la personne du despote qu'il vit, mais il vit dans l'esprit même de ceux qui tuent le despote. Cette vérité est constamment démontrée

par l'expérience : rien n'est plus commun dans les états despotiques que le meurtre du despote, mais jamais le despotisme ne meurt. C'est encore une fois parce que le despotisme n'est point la tyrannie, et qu'il y a un abîme entre ces deux choses; c'est parce que la tyrannie, pour ceux sur lesquels elle s'exerce, n'est que la perte de la liberté par la force physique, tandis que le despotisme est la perte de la liberté intellectuelle et morale par l'erreur, la superstition et la foi aveugle, qui enchaînent la pensée et font de la volonté de l'homme, égarée et séduite, l'instrument de son esclavage.

CHAPITRE VII.

LA LOI MORALE EST-ELLE NÉCESSAIREMENT LIÉE AUX DOGMES RELIGIEUX ?

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé le rapport qui existe entre la superstition et le despotisme, et démontré que l'homme ne pouvait être privé de ses droits que par l'intervention fictive d'un pouvoir surnaturel dans l'établissement et le gouvernement de la société. Cependant il est juste de dire que cette fiction, employée sous tant de formes variées par les anciens législateurs, n'a pas eu pour objet unique de plier l'homme à la servitude et de le dépouiller de ses droits, mais qu'elle a été en même temps un moyen de donner une sanction regardée comme utile à la morale. Toutefois, quels qu'aient été les motifs des législateurs qui se sont servis de cet artifice, ses résultats ont dû être les mêmes par la suite des temps, sous le rapport de la liberté, et tout système reposant sur une intervention des êtres surnaturels, soit pour la constitution, soit pour le gouvernement

des sociétés, a dû produire et a produit le despotisme. Cette conséquence était dans la nature du principe et elle s'est partout, sans exception aucune, réalisée sur la terre.

Si nous avions besoin d'en donner des preuves de fait, nous les trouverions partout dans les temps passés comme dans les temps modernes; mais nous pensons inutile d'entrer dans ces détails et de faire des citations, nous nous contenterons d'inviter notre lecteur, s'il doute de la vérité de notre assertion, à jeter les yeux sur la carte du globe et à choisir un peuple qui soit gouverné despotiquement. Très certainement, quelle que soit d'ailleurs la religion professée par ce peuple, le despote qui le gouvernera sera ou un Dieu, ou un pontife-roi, ou un roi-pontife, ou un roi sacré par les mains d'un pontife; cette règle est sans exception. Ce point, qui est un point de fait, nous est acquis sans qu'il puisse être contesté. Maintenant nous avons une question plus délicate, plus difficile à résoudre, c'est celle de savoir si l'existence et l'observation de la loi morale sont essentiellement liées aux croyances religieuses.

Nous savons bien que cette opinion est presque universellement reçue et qu'elle est partagée par ceux-là mêmes qui, en raison de la culture

de leur intelligence et de l'indépendance de leur raison, n'acceptent comme vrais les dogmes d'aucune religion, mais qui regardent toutes les croyances qu'elles enseignent comme un frein nécessaire pour le maintien de la morale. C'est précisément ce préjugé que nous allons combattre ici. La fiction et l'erreur, en mettant à part l'appui qu'elles donnent au despotisme, lorsqu'elles sont employées comme moyens de moraliser les hommes, ne peuvent nécessairement conduire qu'à des résultats contraires à ceux qu'on leur attribue. Car, en principe, l'homme étant né pour la vérité et sa perfection la plus grande étant en rapport nécessaire avec la possession de ce premier des biens, il n'est pas possible d'admettre que la fiction et l'erreur puissent être utiles à la morale et qu'il y ait un intérêt et un avantage réel pour l'humanité à être trompée. L'erreur et la fiction, si l'on suppose qu'elles puissent être quelquefois utiles dans la pratique, ne pourraient du moins l'être que d'une manière relative, exceptionnelle et passagère. Quoiqu'il en soit, ce moyen est toujours dangereux et nous ne pouvons accorder philosophiquement qu'il soit légitime de tromper les hommes, même pour un temps et avec le dessein de faire le bien, car il doit ré-

l'homme et lui enlève le plus beau de tous ses droits : celui de se donner des lois et de se perfectionner par l'exercice libre et spontané de ses facultés intellectuelles. C'est sur cette fiction, qui est commune à toutes les religions encore vivantes, que reposent les révélations surnaturelles particulières à chacune de ces religions.

Sans nous occuper pour le moment de la pluralité de ces révélations et de la différence qui existe entre elles, chaque religion prise en particulier se compose de trois éléments : le dogme, le culte et la morale.

Le dogme est la partie scientifique de la religion, il enseigne le principe des choses, la création de l'univers, celle de l'homme, son histoire primitive, sa destinée.

Le culte, qui est aussi une partie intégrante de la révélation, concerne les devoirs que l'homme est obligé de remplir envers les Dieux, les cérémonies et les pratiques qu'il doit accomplir pour leur être agréable, mériter leurs faveurs et pour obtenir, lorsqu'il s'est rendu criminel, le pardon de ses fautes.

La morale proprement dite concerne les règles de justice que l'homme doit suivre à l'égard de ses semblables, afin de mériter les récompenses promises aux bons et d'éviter les châtiments

réservés aux méchants. Rien ne semble en apparence plus rationnel et mieux conçu qu'un pareil ordre d'idées et l'on doit croire que dans la pratique il ne doit en résulter que d'heureux résultats sous le rapport moral. Eh bien! il arrive cependant que le dogme, le culte et la morale, qui composent une religion et paraissent si bien combinés pour moraliser les hommes, produisent, non-seulement dans l'intérieur des sociétés, mais dans le sein de l'humanité tout entière, des effets contraires et que partout la loi morale de l'humanité est violée, en raison même des précautions et des moyens qui ont été imaginés pour la consacrer.

Comment se fait-il donc que ces trois éléments : le dogme, le culte et la morale, bien que tous unis dans un même but, soient cependant si souvent opposés, de telle sorte que la morale pour laquelle le dogme et le culte sont établis, est en dernière analyse la partie sacrifiée?

Nous pourrions répondre dès à présent que la raison de ce phénomène, c'est que dans un système religieux fondé sur une révélation, il y a deux éléments faux et un vrai. Deux éléments faux : le dogme et le culte, et un élément vrai : la morale, et qu'en raison de la nature de ces éléments et de leur opposition, ce résultat doit

obéir, dut-on, comme Abraham, sacrifier son propre fils. Le crime n'est pas d'exécuter l'ordre divin, mais de douter et d'hésiter. Pour le fanatique, la loi humaine n'existe plus, il n'y a d'obligatoire que la loi divine; la foi qui a tué sa raison, a tué en même temps sa conscience.

Le meurtrier qui, par un intérêt humain, a commis un homicide, est poursuivi par le remords; son sommeil est troublé pour toujours, il veille dans l'attente du châtiment et s'il échappe à la justice de la société, il n'échappe pas au supplice que lui inflige sa conscience; le fanatique qui tue pour un intérêt divin, sous lequel se cache toujours son propre intérêt, car ce qu'il croit faire pour son Dieu, il le fait en réalité pour lui-même, n'a pas de remords; il a perdu sa conscience en perdant l'usage libre de sa raison. Comme le tigre, quand il s'est repu de carnage, il se couche et dort auprès des restes de sa victime. Tout ce qu'il a fait, il dit et pense l'avoir fait pour la plus grande gloire et par l'ordre de son Dieu. Esclave aveugle, il n'est qu'un docile instrument des ordres de son maître, il n'est que l'exécuteur innocent de ses hautes-œuvres, et s'il élève vers lui des mains teintes de sang, après s'être souillé d'un meurtre, ce n'est point pour implorer son pardon, mais pour demander

la récompense de sa fidélité et de son obéissance.

Or, l'intérêt du ciel qui, pour les fanatiques, change le crime en vertu, se multiplie à l'infini sous toutes les formes par la sollicitude de ses ministres. Cet intérêt s'attache à tout, il se retrouve dans tout, même dans les choses les plus minutieuses et les plus vulgaires; il ne manque jamais de s'étendre jusqu'où s'étendent sur la terre les intérêts des prêtres. Ainsi par les deux sortes de devoirs imposés à l'homme dans toutes les religions, la loi morale est divisée; il y a deux morales, l'une divine, l'autre humaine, l'une qui est conforme à la foi, l'autre qui est conforme à la raison, et comme il est de principe dogmatique que la raison doit céder à la foi, la morale humaine fondée sur la raison est sacrifiée à la morale divine fondée sur la foi, dans tout ce qui concerne les intérêts divins.

Lorsqu'il ne s'agit pas directement des choses réputées sacrées et qu'il ne s'agit que des intérêts purement humains, les croyances superstitieuses servent-elles au moins de point d'appui à la morale? Malgré toutes les affirmations que l'on entend chaque jour répéter dans ce sens, nous sommes bien forcé de le dire, cette assertion nous paraît très contestable et même fausse.

En effet, si, selon ces croyances, d'effroyables

supplices sont réservés dans un autre monde à ceux qui font le mal, et si la crainte de ces châtiments a pour but de détourner les pensées criminelles, ce but moral est évidemment manqué, car il y a en même temps dans la pratique de toutes les religions des moyens faciles de faire sa paix avec le ciel, et de le désintéresser d'une façon ou d'une autre pour le mal qu'on a fait aux autres. Les actes expiatoires, les sacrifices qui font retomber la peine méritée par les coupables sur d'innocentes victimes, ont été employés dans toutes les religions pour satisfaire les Dieux, pour apaiser les remords de la conscience, et délivrer le coupable de ce supplice intérieur qui lui est infligé par sa propre conscience, juge plus sévère et plus inflexible que ne le sont les Dieux, et que n'apaisent ni les présents, ni les cérémonies du culte, ni les victimes immolées pour racheter le crime. C'est d'ailleurs, pour le dire en passant, une doctrine horrible et doublement injuste que celle du sacrifice de l'innocent qui paie pour le coupable; elle est repoussée par la raison et elle n'a pu prévaloir que sous les auspices de la superstition et de la foi aveugle, qui faussent la conscience et détruisent dans les intelligences les notions simples et vraies de la justice.

Grâce à ces moyens que présente le culte, d'expier les actions criminelles par des sacrifices, par de vaines cérémonies, le crime devient moralement plus facile. Les dogmes ont beau menacer de la vengeance céleste ceux qui font le mal, il y a toujours possibilité de satisfaire le ciel. Aucune religion, sur ce point, n'a été plus loin que le christianisme catholique; il suffirait de citer le tarif des indulgences établi sous l'autorité dogmatique du pape, pour prouver que dans la pratique, le dogme et la morale peuvent se trouver en opposition. Mais sans nous arrêter sur cet exemple qui est par trop concluant, nous demanderons aux personnes qui croient trouver dans les croyances religieuses un point d'appui solide pour la morale, si le pouvoir de lier et de délier les consciences et d'absoudre les crimes, que se donnent, en vertu de leurs dogmes, les prêtres catholiques, offre en réalité un appui moral à la société, particulièrement dans la circonstance capitale dont nous allons parler. Nous prenons cet exemple parce qu'il est le plus frappant de tous. Lorsque la justice humaine a condamné un criminel au dernier supplice, et que le peuple, à qui cet odieux spectacle est donné, dans le but de le moraliser, voit monter le coupable sur l'échafaud, accompagné d'un

prêtre, par lequel il est absous de son crime, n'y a-t-il pas dans ce sacrifice, que la société accomplit pour sa conservation et dans les circonstances qui l'accompagnent, quelque chose de contraire au but moral qu'on se propose? Le dogme religieux et la morale humaine sont-ils réellement d'accord en ce moment? Très certainement non!

Ce qui se passe dans cette scène sanglante ne peut être véritablement utile à la morale et, lorsqu'on apprécie sans préjugé l'effet que peut produire dans cette circonstance le concours de la religion, il reste évident que la société n'y trouve pas une garantie de plus contre le crime. Quelle impression peut-il rester dans les esprits de la vue du supplice d'un criminel qui, n'ayant point été arrêté par sa croyance dans la perpétration de son crime, est devenu, selon cette même croyance, après s'être confessé et repenti dans un moment où il est impossible de ne pas le faire, plus pur et plus saint aux yeux du peuple que tous les honnêtes gens qui composent ce peuple? En vérité, il n'y a là rien de décourageant pour le crime, puisque l'échafaud devient la porte du ciel. Très certainement, l'effet moral du châtiment infligé par la loi humaine est détruit par la croyance religieuse et si, parmi les

spectateurs d'une semblable exécution, devenue contradictoire par l'opposition qu'il y a entre la loi humaine qui frappe le criminel et la loi divine qui en fait un saint, il y en a qui aient en germe la pensée du crime, il faut convenir que ce ne sera pas la crainte des supplices éternels, mais celle du supplice temporel qui les arrêtera.

Sous le rapport de l'utilité, il reste donc évident pour la raison que les croyances religieuses, dans la circonstance suprême que nous venons d'exposer, n'offrent pas une garantie réelle pour la sécurité de la société, et que l'effet qu'elles produisent est plutôt contraire que favorable à la morale.

Ce n'est pas, d'ailleurs, par des supplices réels ou par la crainte de supplices imaginaires qui, dans les doctrines religieuses, sont hors de toute proportion avec les fautes et qui mettent sur la même ligne les plus grands crimes et l'inobservation des pratiques du culte les plus indifférentes et les plus étrangères à la morale, qu'on peut assurer la sécurité de la société. Un système d'éducation morale, qui n'a d'autre ressource que la superstition et la crainte du châtiment, ne peut conduire à la vertu. Avec de tels moyens, on ne fait que des fanatiques ignorants et de lâches esclaves, instruments et victimes

du despotisme. Pour moraliser l'homme, il faut l'instruire non dans l'erreur et la fiction, mais dans la vérité. Ce n'est pas en lui enseignant qu'il est un être avili, dégradé, incapable du bien, mais en lui enseignant qu'il est né libre, qu'il a une haute et noble destinée à remplir dans le monde, et que, s'il est imparfait dans son état d'ignorance primitive, il est appelé à se perfectionner par la science, par le pouvoir qu'elle lui donne de se gouverner lui-même selon la justice, selon le droit et le devoir, dont la règle est d'autant plus facile à comprendre qu'elle est écrite dans tous les cœurs; c'est en vivant dans une société établie conformément à la véritable loi morale, qui est une loi de justice, d'amour et de liberté, que l'homme acquerra, avec le sentiment de sa dignité, un plus grand respect pour lui-même et pour les autres. Mais ce n'est pas assez de lui élever l'intelligence et le cœur par la science et par la justice, il faut avant tout que les lois fassent disparaître les inégalités monstrueuses qui existent entre les conditions sociales, pour les rapprocher, sinon dans un rapport d'égalité absolue, qu'il est impossible de réaliser, du moins dans des proportions que la justice, que la raison, que la loi morale et l'intérêt social lui-même, l'inté-

rêt de tous, commandent. Aucun développement moral et intellectuel n'est possible si avant tout, les besoins physiques de l'homme ne sont pas satisfaits. La société n'est pas constituée pour le profit de quelques-uns, mais pour l'avantage de chacun de ses membres ; comme elle n'existe que par le travail, qui est le père de la vie, de la vie physique aussi bien que la vie intellectuelle et morale, il faut qu'elle satisfasse ces divers besoins. Toute société qui n'est point fondée sur une organisation du travail, qui en distribue les fruits dans de justes proportions, n'a pas une base établie selon la loi morale. Il en est de même de toute société qui, par l'éducation, n'assure pas à chacun de ses membres le pain de l'intelligence et qui réduit l'homme qui travaille à n'être plus qu'un instrument mécanique. Lorsque tous les avantages, lorsque la science, la richesse, le pouvoir qui représente la liberté et le droit pour ceux qui le possèdent, sont dans l'un des plateaux de la balance, tandis que dans l'autre sont placés tous les devoirs, toutes les charges, l'ignorance, la misère, la servitude et que la loi morale de l'humanité est violée par cet inégal partage, il y a une somme de crimes qui est le fatal produit d'un tel état de choses et qui retombe comme une espèce d'expiation sur

la société elle-même, en raison même de la loi de solidarité à laquelle rien ne peut la soustraire. Ce sont là des plaies qu'elle porte et qui sont les conséquences des vices de son organisation. Qu'on se pénètre bien de cette vérité que si la société a des droits, elle a aussi des devoirs, qu'elle cesse d'être juste elle-même, si elle n'a point préalablement, par l'éducation, par le baptême de la science qu'elle doit donner à tous ses membres pour développer leur moralité, et par des précautions en quelque sorte providentielles qui assurent leur existence physique, soustrait aux mauvais conseils de la faim les malheureux qui, de l'ignorance et de la misère, sont conduits au vice, et du vice au crime.

Il y a sans doute dans la variété des caractères, qui se rencontrent parmi les hommes, de grandes difficultés à vaincre pour neutraliser les mauvais penchants qui semblent appartenir à certaines organisations; mais il y a aussi d'immenses ressources dans la puissance de l'art et dans la nature humaine. Quoi qu'on en dise, il n'y a point de dispositions mauvaises qui ne puissent être corrigées par une éducation savamment dirigée. Un être raisonnable ne peut jamais être entièrement criminel, il n'y a point d'homme qui [illegible] entièrement étranger à la nature humaine.

et telle est la variété et le nombre des affections morales qui existent dans cette féconde et riche nature de l'homme, qu'il est toujours possible de trouver et de développer dans l'être qui paraît le plus mal partagé sous le rapport des sentiments moraux, un germe de bien, une force vive et active qui, bien dirigée, peut le ramener à la vertu et faire contre-poids à ses mauvais penchants.

Eh quoi! ce que l'art a su faire en domptant les animaux les plus féroces, il ne saurait le faire pour l'homme, et si des lions, des tigres, des hyènes, ont été vus manifestant des sentiments d'amitié et de reconnaissance pour leur maître, se disputant ses caresses et oubliant leurs instincts cruels, serait-il donc impossible de dompter le caractère d'une créature humaine et raisonnable. S'il en était ainsi, évidemment il faudrait considérer les criminels comme des êtres innocents, qui accomplissent une mission fatale, et s'il restait à la société le droit de les priver de leur liberté ou de les tuer comme des bêtes féroces, ce ne serait de sa part qu'un acte nécessaire de conservation qui dériverait de la loi naturelle et du droit du plus fort, et non un acte de justice. Mais cela n'est pas, et, nous le répétons, il n'y a pas d'être humain, jouissant

de sa raison, qui soit fatalement criminel ; cependant si le crime est toujours inexcusable pour l'être qui raisonne, il faut aussi, pour légitimer la justice, que la société qui a pour mission et pour devoir de corriger, de perfectionner, d'élever le caractère de l'homme par l'éducation, ne laisse pas stériles les pouvoirs qu'elle possède pour cette noble fin. Les problèmes de l'organisation du travail, de l'éducation morale et intellectuelle de l'homme n'ont rien qui dépasse la puissance de la science et de l'art humain, ils seront résolus, dès qu'une fois les véritables principes de la loi humaine et sociale seront reconnus et acceptés, et que la société aura été constituée selon ces principes. Il n'y a là qu'une question de temps, et des essais à faire : la science humaine et sociale n'ayant pas d'autres moyens, d'autres procédés que ceux qui font progresser toutes les sciences et qui se résument dans l'expérience, c'est par des essais persévérants et multipliés qu'il faut tenter la solution pratique de ces problèmes, qui font partie du domaine de l'art.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur cette matière que nous ne pouvons traiter ici plus au long, il nous reste à considérer, pour terminer ce que nous avons à dire sur la ques-

tion dont nous nous occupons dans ce chapitre, l'effet moral des croyances religieuses sous le le point de vue le plus général, celui de l'union de tous les membres de la grande famille humaine.

Il y a sur la terre des religions diverses et des révélations surnaturelles qui ne s'accordent pas entre elles. Chacune de ces religions à ses dogmes, elle a sa tradition, ses prophètes, sa loi, ses miracles, sa hiérarchie sacerdotale, son culte.

Par leur révélation particulière, par leurs dogmes, par leur culte, par leur tradition, par leur organisation hiérarchique, nous dirons plus, par l'intérêt de la domination qu'elles exercent sur les membres de leurs communautés respectives, toutes ces religions sont opposées entre elles, elles sont ennemies et s'accusent réciproquement d'erreur, d'infidélité, de mensonge. Les grandes divisions religieuses qui séparent aujourd'hui l'humanité sont : le Brahmamisme, le Boudhisme, le Mosaïsme, le Christianisme et le Mahométisme; nous ne comptons pas les subdivisions qui se sont formées dans le sein de ces diverses religions, et qui excitent entre les nombreuses sectes nées d'une même croyance des haines plus vives que ne le sont celles qui exis-

tent entre des religions tout-à-fait opposées.

Sans parler de leur influence sur la liberté des peuples et de l'appui qu'elles prêtent toutes au despotisme, l'effet général de ces religions est d'établir des barrières infranchissables entre les hommes et de les séparer profondément par les croyances ennemies dans lesquelles ils ont été élevés dès leur enfance. Cette haine est tellement enracinée que, si l'on voulait former une société de sectateurs de ces diverses religions et qu'on les prît parmi ceux qui conservent leur foi particulière dans toute leur intégrité, cette association serait impossible. Ces hommes, sous l'influence de leur dogme et de leur culte, se regarderaient tous avec horreur et se croiraient souillés par le contact les uns des autres. Si l'on recherche les causes de cette répulsion, on se convaincra bien vite qu'elles existent non dans la partie morale des religions qui est au fond la même dans toutes, en ce qui concerne les devoirs de la justice, mais dans la différence de leurs dogmes et des pratiques de leur culte. Que si l'on consulte l'histoire, on trouvera, à l'appui de cette vérité, que jamais les hommes n'ont été divisés sur une question de pure morale et que toutes les querelles et les persécutions que les schismes et les hérésies ont occasionées dans

le sein de chaque religion, aussi bien que les guerres qui ont eu lieu entre les religions différentes, n'ont jamais eu pour objet que des questions obscures relatives aux dogmes et aux pratiques du culte. Jamais le fanatisme, qui sacrifie les devoirs humains à la foi aveugle, ne s'est alimenté de la morale, de cette science du cœur qui est en même temps la plus intelligible de toutes les sciences pour la raison; il l'a toujours au contraire, méconnue, outragée, violée pour une science négative, une science de mystères à laquelle la foi s'attache d'autant plus que l'intelligence la comprend moins. C'est, en effet, une règle logique et invariable, que plus une doctrine est inintelligible et même absurde, plus la foi qu'elle inspire est profonde, car il faut, pour la faire accepter, que la raison soit plus complétement subjuguée.

Ce fait étant incontestable, que c'est par les dogmes et par les pratiques du culte que les religions sont ennemies et non par leur morale, il est certain que si l'on faisait deux parts des éléments qui constituent les religions, en écartant ce qu'elles ont de différent pour conserver ce qu'elles ont de semblable, ce qu'elles ont de différent comme marqué du sceau de l'erreur et portant des fruits de division et de haine; ce

vérité intelligible pour tous et acceptée par tous, comme la règle unique de leurs devoirs et la base première de la religion universelle, il est nécessaire de la séparer des dogmes et des cultes surnaturellement révélés.

A l'appui de ces conclusions, contraires au préjugé qui fait encore aujourd'hui regarder par beaucoup d'esprits éclairés les dogmes religieux et les pratiques du culte comme nécessaires à la morale, si nous avions besoin de citer une autorité autre que celle du raisonnement que nous avons seule invoquée, nous irions la chercher dans le grand principe de la liberté de conscience qui, chez les peuples libres, est aujourd'hui consacré par la loi politique comme un droit imprescriptible de l'homme.

Par la reconnaissance de ce principe, qui est la plus grande conquête de la philosophie moderne, la raison humaine a pris possession d'elle-même, elle s'est faite libre, elle s'est révélé son indépendance, elle a placé sa propre autorité au-dessus de toutes les autorités surnaturelles et contradictoires qui se disputent l'empire des intelligences et par suite le gouvernement du monde, et les avantages du despotisme.

En élevant son autorité au dessus de toutes les autres et en accordant une loi de liberté aux

religions elles-mêmes, qui toutes imposent une loi de servitude, la raison humaine, dans sa plus haute manifestation comme pouvoir législatif, a reconnu cette vérité que la morale est indépendante de toute croyance religieuse, et, en vertu de ce principe, elle laisse l'homme libre de croire ou de ne pas croire à des dogmes religieux quelconques, libre de pratiquer ou de ne point pratiquer les cultes qu'ils enseignent; elle se confie au sentiment moral qui existe dans l'homme, et aux lumières naturelles de sa raison, pour l'observation de ses devoirs dans la société; elle respecte dans son sanctuaire le principe de la liberté intellectuelle, qui est avant tout le principe de la liberté morale, et la vraie sauvegarde de la conscience; elle brise dans les mains du despotisme la chaîne de servitude que les révélations surnaturelles font descendre du ciel sous la forme de lois divines et dont les anneaux divers enlacent les hommes, les divisent et les rendent ennemis; elle ouvre toutes grandes à la pensée les portes de ces prisons divines qu'on appelle des dogmes, et dans lesquelles les intelligences sont comme assises et stationnent pendant des siècles; elle rend ses ailes à la pensée pour aller à la découverte et à la conquête de la vraie science; elle ôte ses armes au fanatisme,

elle prépare le triomphe de la vérité sur l'erreur, de la raison sur la foi aveugle; elle prépare la solution de tous les problèmes philosophiques, moraux et politiques, par le développement immense de la science et de l'art, dont les limites sont encore inconnues; elle prépare enfin l'accomplissement de la destinée de l'homme comme être intelligent, social et libre, par l'union de tous les membres de la famille humaine dans la vérité.

Telles sont les conséquences futures du principe de la liberté de conscience qui contient virtuellement toutes les libertés. C'est en vertu de ce même principe, nous avons besoin de le dire ici pour qu'on ne nous accuse pas nous-mêmes d'intolérance et de fanatisme, qu'il faut laisser vivre, le temps qu'ils doivent vivre, et mourir de leur mort naturelle et inévitable les dogmes religieux et les cultes, bien qu'ils fassent obstacle à l'accomplissement de la vraie loi morale de l'humanité, au développement de la science, de l'art et de la liberté, à l'union et à l'émancipation des peuples.

Le principe de la liberté, pour triompher des obstacles que lui opposent l'ignorance, l'erreur, la crédulité aveugle et le fanatisme, ne peut se mettre en contradiction avec lui-même. C'est

une propriété de la liberté qui lui est commune avec la science que celle de ne pouvoir exister, se conserver et grandir, qu'en se multipliant par elle-même et en se donnant à tous.

La liberté ne peut pas s'imposer plus que la vérité. Il faut qu'elle soit acceptée par la raison, elle n'a d'autre moyen que la persuasion et la conviction personnelle. L'homme, en sa qualité d'être libre, a le droit de se tromper; lui enlever cette liberté, ce serait lui enlever celle de connaître la vérité, car si la liberté le conduit à l'erreur, c'est elle aussi qui le ramène à la vérité. Si donc il est certain qu'un jour les dogmes et les cultes divins, qui divisent les hommes et les égarent, seront abandonnés, et qu'il ne restera plus de ce qu'on appelle aujourd'hui les religions que le seul élément vrai qu'elles contiennent, l'élément moral, il faut laisser faire le temps, il faut que les dogmes meurent de vieillesse et non qu'ils soient renversés par la violence; ce serait le moyen de les relever et de leur donner une plus longue vie.

Par une réaction naturelle, qui a son principe dans le sentiment instinctif du rapport qui existe entre la justice, la vérité et la liberté, l'erreur paraît toujours être du côté de la persécution, parce que l'injustice et la tyrannie s'y trouvent.

C'est lorsqu'on persécute les croyances religieuses qu'on les exalte, c'est en persécutant elles-mêmes qu'elles se détruisent. Le principe de la liberté proclamé par la raison humaine ne peut triompher qu'en évitant ces deux écueils.

LIVRE HUITIÈME.

CHAPITRE Ier.

DES CAUSES MORALES ET INTELLECTUELLES DE LA SUPERSTITION.

Nous avons encore, avant de laisser reposer notre lecteur et de formuler les dernières conclusions qui doivent fermer le cercle des problèmes que nous avons résolus, pour arriver à une théorie rationnelle et intelligible du fait de la liberté de l'homme, à rechercher, dans ses instincts et dans ses facultés, les causes du phénomène moral et intellectuel de la superstition.

L'explication de ce phénomène intime, dont l'homme est le sujet et dont les créations de sa propre pensée sont l'objet, est en effet un point capital qui ne peut être omis dans la théorie philosophique que nous avons exposée. Il est essentiel, pour le triomphe de la vérité, que le nœud qui lie les sentiments de l'homme aux êtres fictifs qui ne sont rien autre chose que le produit d'une association d'idées dont son

imagination a rassemblé les éléments sans le concours de la raison et contrairement à la vérité, soit délié, et que le procédé scientifique de l'analyse et de la synthèse, qui a fait connaître les principes constitutifs des êtres réels et a permis de les décomposer et de les recomposer à volonté, soit appliqué aux êtres imaginaires, qui eux aussi sont formés de quelque chose et ont des idées pour éléments. Ce procédé est celui de la vraie science, il est général et applicable aux créations idéales comme aux créations réelles; il y a une chimie intellectuelle qui a pour double moyen d'action l'analyse et la synthèse des idées, tout aussi bien qu'il y a une chimie physique qui a pour moyen l'analyse et la synthèse des éléments corporels. C'est donc avec l'aide de cette méthode, qui a créé les sciences physiques et fait connaître la composition des êtres naturels, que nous allons essayer, dans ce livre, de décomposer et de recomposer les êtres surnaturels dont l'existence repose sur des combinaisons et des associations d'idées qui, vraies en elles-mêmes en tant qu'elles sont initialement la représentation des choses qui existent, deviennent cependant les éléments d'une multitude d'erreurs et de créations chimériques, parce qu'elles sont asso-

ciées, réunies, combinées par l'imagination, dans des rapports faux, de telle sorte que ces combinaisons et associations d'idées ne sont plus l'exacte représentation des choses réelles et de l'ordre qui existe dans la nature.

L'objet de ce livre, qui doit être le complément de nos travaux, est de donner un traité sommaire de la vérité et de l'erreur, et d'en faire l'application spécialement au phénomène de la superstition et aux créations fantastiques de l'imagination, en ce qui concerne les êtres surnaturels. Démontrer à l'homme, par l'analyse et la synthèse, qu'il est lui-même le créateur de tous les êtres surnaturels, de tous les Dieux qu'il s'est donnés pour maîtres, c'est le plus sûr moyen de lui rendre sa liberté; et c'est, après tous les efforts que nous avons faits pour arriver à cette fin, la dernière victoire que la raison et la vérité peuvent remporter sur l'erreur et la superstition, c'est la dernière conquête philosophique qui doit assurer la liberté de l'homme.

Pour atteindre ce dernier but, il est nécessaire de classer et de bien fixer nos idées sur les causes qui donnent l'existence à la superstition, qui est tout à la fois une maladie de l'intelligence et un égarement des sentiments instinctifs de l'homme.

Il y a dans l'homme, en raison de sa destinée et des moyens qu'il possède pour l'accomplir, des sentiments instinctifs et des facultés intellectuelles qui se correspondent, tendent au même but et ont entre eux des rapports étroits dans leur manifestation, de telle sorte que, dans le développement progressif de l'humanité, à partir de son état d'imperfection et d'ignorance, il y a toujours une relation nécessaire entre le développement de ses sentiments instinctifs et celui de son intelligence. Les sentiments étant ce qu'il y a de plus primitif, de plus immédiat dans l'homme, considérons d'abord ce premier élément du phénomène de la superstition.

Les sentiments qui existent dans l'homme et qui sont l'expression, la manifestation spontanée de ses besoins, de sa nature morale et de sa destinée, sont essentiellement relatifs; ils ont tous un objet, un but, et, dans leur rapport avec cet objet, avec ce but, se trouve leur nécessité logique, leur légitimité, leur raison d'être. A vrai dire, tous les sentiments de l'homme étant relatifs, forment un lien entre lui et les autres êtres; en cela, ils sont religieux, et il n'est pas jusqu'au sentiment de sa conservation individuelle qui ne soit aussi motivé par ses relations, et dont il ne résulte pour lui une obligation, un devoir, une loi.

Car, en supposant à l'homme, en tant qu'il est par destination un être social, des obligations, des devoirs à remplir envers d'autres êtres, il faut, pour qu'il les remplisse, qu'il se conserve lui-même. Donc, ce qu'on appelle l'égoïsme, c'est-à-dire l'amour de soi, est un devoir primitif qu'a tout homme à remplir envers lui-même, devoir qui n'est pas moins sacré que les autres et qui est leur point de départ logique et nécessaire. La flétrissure qu'on attache à ce sentiment primitif et indispensable est donc injuste, lorsqu'on l'applique en général et sans distinction, puisqu'il est une nécessité et que, pour que l'homme puisse remplir ses devoirs, il faut qu'il soit, et qu'il ne peut être s'il ne se conserve, s'il ne s'aime lui-même. La nature n'est point dépourvue de logique et de moralité dans ce qu'elle fait, et en donnant à l'homme le sentiment qui est le premier de tous, dans l'ordre moral, elle n'a point fait une chose absurde et contradictoire. Seulement il faut bien comprendre que si le sentiment de l'amour de soi est un sentiment nécessaire et par conséquent légitime, moral et religieux, c'est parce que l'homme doit se conserver et vivre non pas seul et pour lui-même et aux dépens des autres, mais pour les autres et avec eux.

patrie, amour essentiellement religieux qui, se mêlant à tous les autres sentiments qui lui prêtent leurs forces, élève l'homme au-dessus de lui-même et lui inspire le dévouement; c'est encore le sentiment moral de la justice, qui lie tous les membres de la famille humaine et qui établit entre eux un rapport de solidarité; c'est enfin, le plus sublime de tous, le sentiment de l'humanité. Ce sentiment universel auquel on a donné le nom de charité ne se développe que le dernier, parce qu'il est en quelque sorte le produit de tous les autres, qu'il les résume tous en un seul en traçant l'immense étendue du cercle dans lequel l'homme doit se répandre pour y trouver un aliment proportionné à son activité infinie.

Ce sont là les sentiments naturels, primitifs et toujours vivants, qui sont destinés à mettre l'homme en rapport, comme être intelligent et moral, avec le monde et avec ses semblables, et qui doivent le conduire à l'accomplissement de sa destinée. Toutefois, ils n'ont qu'une part dans ce résultat final.

Considérés dans leur principe, ces sentiments primitifs, qui appartiennent à l'instinct, sont autant d'aveugles qui ont besoin d'un guide qui les éclaire. Ils sont essentiellement religieux

par leur principe et leur destination, mais ils ne peuvent pas à eux seuls constituer une religion et surtout la religion vraie, qui n'est point seulement une chose de sentiment, mais une chose d'intelligence, une science. Le sentiment n'a donc qu'une part dans la religion, la part de l'aveugle; seul il ne peut marcher vers son but, il doit y être conduit par la lumière de l'intelligence, par la science. Eclairer le sentiment, le diriger vers ses objets réels, telle est la part de l'intelligence. C'est ici que commence, en l'absence de la vraie science et dans les ténèbres primitives qui accompagnent l'enfance de l'humanité, l'action fatale des causes intellectuelles de la superstition. Un seul mot les résume, ce mot : c'est l'imagination. C'est cette faculté qui, en l'absence de toute règle et de toute méthode, enfante mille créations fantastiques avec les idées qui sont mises à sa disposition; c'est elle qui, par des associations et des combinaisons d'idées qu'elle varie à l'infini, crée tous les Dieux, depuis les fétiches des sauvages jusqu'aux Dieux métaphysiques des hommes les plus civilisés; c'est elle qui personnifie les êtres naturels, les météores, et les transforme en Dieux; c'est elle qui divinise les hommes, leurs sentiments, leurs passions, leurs facultés et

jusqu'à leurs vices. Comme la nature elle-même, l'imagination est inépuisable dans ses créations dont les éléments se composent de tout ce qui existe et de toutes les idées d'êtres, d'actions, de rapports, soit simples, soit générales, soit universelles; c'est elle qui, confondant ensemble ce qui appartient aux causes, ce qui appartient aux effets, produit le chaos d'erreurs, de rêves et de fantômes qui composent le domaine de la superstition, ce royaume infini des ombres où les générations se succèdent et où les accidents de la vie atteignent les Dieux aussi bien que les hommes.

Lorsqu'on se représente par la pensée, pour en former un seul tableau, les générations successives d'êtres surnaturels que l'imagination a créés et les mondes célestes qu'elle a peuplés de Dieux, de génies, d'êtres surnaturels de toute espèce, en donnant aux uns des noms et des formes, aux autres des noms sans forme, on est comme saisi de vertiges en contemplant l'immensité et la variété de ce spectacle magique. Evoqués par l'imagination, qui est leur mère et leur souveraine, ils apparaissent devant elle comme des spectres et, selon qu'ils sont vus de près ou de loin, c'est-à-dire dans le présent ou dans le passé, ils ont des formes gigantesques,

ils remplissent toute l'étendue de la pensée de leur ombre immense, ou bien ils sont réduits à d'imperceptibles proportions et comme évanouis. Ce qui reste d'eux, lorsque l'illusion qui leur donne l'existence s'est dissipée, et que la foi s'est retirée d'eux, n'est plus qu'un nom vide écrit dans l'histoire des rêves et des erreurs de l'humanité.

Pour le philosophe qui, après avoir évoqué ces fantômes du passé et reconnu leur néant, se place, par la force de la vérité et de la raison, en dehors du cercle magique dans lequel les êtres surnaturels actuellement vivants paraissent être encore des réalités, pour tous ceux qui les contemplent avec les yeux troublés et grossissants de la peur, ces fantômes présents ne sont rien de plus que les fantômes passés, ils ne pèsent pas plus qu'eux dans la balance de la raison. Bien qu'ils aient d'autres noms, une autre constitution et en quelque sorte d'autres formes intellectuelles et des dimensions plus étendues, par suite de la généralisation plus grande des idées, ils sont composés des mêmes éléments que leurs ancêtres. Comme eux, ils doivent, à leur tour, s'évonouir devant le flambeau de la vérité, et n'avoir plus, pour toute existence dans un temps à venir, qu'un nom dans la mémoire des hommes.

Ils cesseront d'exister lorsque la raison, avec l'arme puissante et invincible de l'analyse, aura désagrégé les idées dont l'association leur a donné l'espèce de vie dont ils jouissent et lorsqu'elle aura, par le même moyen, dénoué le nœud qui lie les sentiments de l'homme à leur existence idéale. En le détachant de ses liens avec les êtres imaginaires, la vérité ne détruira pas ses sentiments religieux, elle leur donnera, au contraire, une nouvelle vie, et les ramènera vers les êtres pour lesquels ils sont destinés.

CHAPITRE II.

DE LA VÉRITÉ ET DE L'ERREUR.

Avant de procéder à l'analyse des associations d'idées qui ont enfanté, dans l'imagination des hommes, les êtres surnaturels, il est nécessaire que nous soyons fixés sur ce qu'on appelle la vérité et l'erreur. Nous allons donc essayer de les définir.

La vérité, nous l'avons déjà dit en plusieurs occasions, est un rapport exact entre les idées de l'homme et ce qui est. Pour bien comprendre cette définition de la vérité, il y a une distinction à faire et qu'il est important d'établir avant tout, entre la vérité et la réalité, afin de ne point tomber dans la confusion et par suite dans l'erreur à propos de la vérité elle-même. La vérité n'est point la même chose que la réalité avec laquelle on l'identifie presque toujours dans le langage ordinaire. Cette distinction, qui peut paraître au premier abord une subtilité du langage, est fondée sur la nature même des choses, elle est la clef de la question que nous voulons

traiter; nous allons la rendre intelligible en la développant.

Toutes les choses qui existent, soit dans l'ordre métaphysique ou l'ordre des causes, soit dans l'ordre physique ou l'ordre des effets, peuvent être et elles existent réellement sans que la vérité soit : car la vérité n'est point une de ces choses, plusieurs de ces choses ou toutes ces choses ensemble, mais seulement la connaissance d'une de ces choses, de plusieurs ou de toutes. La vérité prise en soi n'est donc pas ce qui existe, mais elle est la connaissance de ce qui existe. Cette connaissance embrasse aussi bien les causes éternelles que les effets, c'est-à-dire les choses contingentes qui existent, ont existé ou existeront dans le temps. Mais pour ne point compliquer la question, nous laisserons de côté la distinction des choses contingentes, et nous les considérerons comme ayant elles-mêmes une existence absolue sous le rapport de leur réalité temporelle.

La vérité n'étant pas la réalité, a quelque chose de conditionnel et de relatif, et pour être, il faut qu'elle ait un objet dont l'existence soit indépendante de la sienne et dont elle soit en quelque sorte la reproduction, l'image, la réflexion. Cet objet dont la vérité a besoin

pour être et dont son existence relative dépend, nous l'appelons ici la réalité, c'est-à-dire la chose qui existe indépendamment de la connaissance de cette chose, connaissance que peut avoir un être quelconque. Cela est clair, évident et rationnel, et l'on ne peut plus confondre ces deux termes si différents l'un de l'autre : la réalité et la vérité. La réalité est ce qui est, la vérité est la connaissance de ce qui est. La réalité est absolue, la vérité est relative. La vérité n'est pas sans un objet qui est la réalité, tandis que la réalité existe sans la vérité, qui est la connaissance de cette réalité. Confondre la réalité avec la vérité, ce serait dire que la réalité n'existe que par la vérité, que la réalité est un effet, un produit de la vérité; que la connaissance est indépendante de l'objet de la connaissance, qu'il y a une connaissance, une vérité relative à ce qui n'est pas, ce qui serait absurde.

Ce point reconnu, et la vérité étant relative, étant la connaissance de ce qui est réellement, il implique que la vérité, qui n'existe pas sans un objet, n'existe pas non plus sans un sujet. Ainsi, de sa nature, la vérité est nécessairement, logiquement conditionnelle et phénoménale, elle est à la fois objective et subjective. Deux termes générateurs sont nécessaires à son existence, si

elle n'avait qu'un objet sans sujet, elle ne pourrait être, pas plus que si elle n'avait qu'un sujet sans objet. L'objet de la vérité étant donné dans la réalité, c'est-à-dire dans l'existence de tout ce qui est, le sujet de la vérité, qui a besoin d'être lui-même pour que la vérité soit, ne peut être qu'un second terme, un être réel existant lui-même dans tout ce qui est, et qui soit en relation avec le tout dont il fait partie lui-même. Or, ce sujet de la vérité, nous n'avons pas besoin de le chercher maintenant, nous le connaissons déjà : c'est l'homme.

La vérité a donc pour objet tout ce qui existe, c'est-à-dire l'univers, et pour sujet l'homme qui, compris lui-même dans l'univers, est un objet partiel de la vérité. Lorsque l'univers et l'homme existent, les deux termes de la vérité sont donnés, elle est possible mais elle n'est pas encore. Malgré l'existence de son sujet et de son objet, pour qu'elle soit, il faut que les deux termes générateurs qui doivent la produire soient en rapport actif, qu'ils agissent l'un sur l'autre et qu'ils soient unis par un moyen qui fasse connaître l'objet par le sujet, sans quoi tous les deux pourraient être et ils seraient réellement sans que la vérité fût. Or, le moyen qui fait connaître l'objet de la vérité, l'univers, par son

sujet qui est l'homme, et qui est le produit du rapport qui existe entre ces deux termes générateurs et de leur action combinée, c'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, le phénomène de l'idée. L'idée est le moyen de la vérité, l'idée n'a donc point par elle-même d'existence absolue, elle est relative, conditionnelle, phénoménale; elle n'existe que par l'existence de ses deux termes générateurs, elle est la fille de l'univers et de l'homme, mais elle ne leur préexiste pas, elle est le produit de leur union, c'est elle qui les unit intellectuellement l'un à l'autre, par ce rapport que nous appelons la vérité : supprimez l'un des deux termes, l'homme ou l'univers, la vérité n'est plus possible; supprimez l'idée, elle n'existe plus, car son moyen d'être n'est plus.

La vérité a donc pour moyen l'idée : l'idée, le plus grand, le plus merveilleux de tous les phénomènes, l'idée qui représente dans l'homme, foyer de la vérité, tout ce qui existe. Nous n'avons pas besoin de dire que l'idée, bien qu'elle soit produite par deux termes dont l'un est intérieur et l'autre extérieur à l'homme, est essentiellement humaine; cela est évident : car c'est en lui qu'elle est produite, elle vit en lui, elle est à lui.

Maintenant que nous avons, dans l'idée, le

moyen par lequel la vérité est, pour compléter les développements qu'il est nécessaire de donner à notre définition de la vérité, nous ajouterons que bien que l'idée soit le moyen par lequel la connaissance de ce qui existe est réalisée, et que la vérité ne puisse exister sans l'idée, la vérité n'est pas cependant l'idée, mais le rapport entre l'idée et ce qui est. Cette seconde distinction entre l'idée et la vérité est aussi indispensable à faire que la première distinction entre la vérité et la réalité; car en raison de la nature du sujet, dans lequel l'idée se produit et du rapport nécessaire qui doit exister entre le sujet et l'objet de l'idée, il peut arriver que le sujet de l'idée ou l'homme étant un être contingent, organisé et altérable, le phénomène de l'idée ne soit pas régulièrement produit et que l'idée soit faussée. Dans ce cas, il est évident que l'idée ne serait pas la vérité, puisqu'elle serait une idée fausse. Aussi, bien que la vérité existe par le moyen de l'idée, il ne faut pas les identifier, puisque l'idée pouvant être fausse, elle n'est plus un moyen de vérité, mais une cause d'erreur. C'est pour cela que nous avons défini la vérité, un rapport exact entre l'idée et ce qui est, définition qui ne confond pas l'idée avec la vérité et qui implique comme condition de l'existence de

celle-ci l'exactitude du rapport entre l'idée et son objet : le rapport exact entre l'idée et l'objet de l'idée est donc obligatoire pour que la vérité soit. De cette seconde distinction il résulte qu'il y a dans la définition de la vérité que nous avons donnée trois choses ou trois termes, qu'il ne faut pas confondre : la réalité, l'idée, la vérité ;

1° La réalité qui est par elle-même et qui est indépendante de l'idée ;

2° L'idée qui est dépendante de l'existence de son objet et de son sujet ;

3° La vérité, qui est dépendante du rapport exact et normal qui existe entre l'idée et son objet, c'est-à-dire la réalité.

La vérité étant ainsi définie et expliquée, il nous reste à définir l'erreur.

Si la vérité est un rapport exact entre les idées de l'homme et ce qui est, la définition de l'erreur est bien facile à donner. L'erreur est un rapport inexact entre les idées de l'homme et ce qui est. Cette définition, toute simple et toute intelligible qu'elle soit, exige cependant quelques développements que nous allons lui donner, en vue du but que nous nous proposons d'atteindre et pour l'explication du phénomène intellectuel de l'erreur, qui a sa réalité dans l'homme, réalité subjective qui est la base

essentielle de l'erreur, la raison pour laquelle il y croit et s'y attache par sa confiance instinctive, comme si elle était la vérité.

La réalité des choses étant, ainsi que nous l'avons exposé dans la définition de la vérité, indépendante de l'idée que l'homme peut s'en former, et le rapport exact entre l'idée et ce qui est pouvant ne pas exister par suite de la disposition et de l'état anormal où le sujet dans lequel l'idée se produit peut se trouver, par suite de l'altération de ses organes et des causes qui changent à chaque instant sa situation par rapport à lui-même et aux objets de ses idées, il en résulte qu'il y a mille circonstances où le rapport normal entre le sujet et l'objet de l'idée étant troublé, l'idée produite n'est point en rapport exact avec la nature, la situation, les propriétés et toutes les conditions de l'existence de cet objet, et qu'alors il y a fausse idée et erreur dans l'homme.

Or, cette erreur ou cette idée fausse qui a son siége, son foyer dans l'homme, a pour lui cette espèce de réalité que l'on appelle subjective, et sans jouer sur les mots, il faut reconnaître, quoique l'on dise vulgairement que l'erreur est une chose qui n'existe pas, que l'erreur, c'est-à-dire l'idée fausse, existe, qu'elle a

une réalité dans le sujet où elle existe, et qu'elle est très certainement quelque chose de réel qui est en lui, bien que relativement à l'objet qui la concerne elle soit quelque chose de faux. Or, c'est précisément cette réalité de l'erreur, qui est une idée fausse conçue à propos d'un objet réel et qui a pour ainsi dire un pied dans la vérité, puisqu'elle est elle-même un fait réel, un phénomène intime, qui fait que l'homme prend pour la vérité son idée fausse. Comme celle-ci naît en lui fatalement, aussi bien que l'idée vraie, et qu'elle existe en lui, il y croit avec toute sa bonne foi, avec l'amour instinctif qu'il a pour la vérité. Comme il a le même motif de croire à son idée quand elle est fausse que quand elle est vraie, il reste sous le charme de cette illusion que l'expérience et un examen plus attentif de la raison peuvent seuls dissiper. Mais pour cela, il faut qu'il passe par le doute, qu'il cesse de croire et que, ne considérant plus son idée en lui-même et sous le point de vue de sa réalité subjective, il la fasse pour ainsi dire sortir de son cerveau, en la rapportant à son objet pour la comparer avec lui. S'il s'obstine à comparer son idée avec elle-même, s'il fait de son idée l'objet d'une contemplation interne, en se fondant sur sa réalité subjective, il tourne pour ainsi

dire au-dedans de lui-même, autour de son idée fausse, en l'embrassant comme si elle était vraie, par cela seul qu'elle est en lui. C'est par l'effet de cette contemplation intérieure que l'erreur vit et que sa réalité purement subjective usurpe la place de la vérité qui, elle, a toujours pour objet une chose réelle qui n'est pas l'idée, mais le type de cette idée qu'il ne faut pas confondre avec elle, car l'idée n'étant que le moyen de connaître son type objectif, ne peut pas tenir sa place et devenir à elle-même son propre objet, sans entrer par ce fait seul dans le domaine de l'erreur, puisqu'elle se donne par là une existence absolue et se fait type et principe lorsqu'elle n'existe que comme image, comme phénomène relatif et conditionnel généré par deux causes, par un sujet et un objet qui lui préexistent.

Si l'homme était un être simple et inaltérable et qu'il n'y eût pour lui qu'un seul objet de vérité simple comme lui, il ne pourrait avoir qu'une idée simple; cette idée serait toujours vraie et l'erreur serait impossible pour lui. Mais cela n'est pas. Non-seulement l'homme est un être complexe et altérable, en raison de son organisation complexe, mais l'univers, dans ses causes et ses effets, l'univers, dans lequel il est

compris lui-même comme sujet et comme objet complexe de la vérité, est un objet infiniment complexe et variable dans ses phénomènes. Aussi de cette double relation nécessairement changeante et mobile, il résulte pour l'homme une multitude d'erreurs fatales.

Si, aux causes primitives et naturelles d'erreur qui sont personnelles aux individus et auxquelles ils sont soumis selon la plus ou moins grande perfection de leur organisation, leur état de santé ou de maladie, nous ajoutons toutes les erreurs qui naissent des fausses associations d'idées qui, vraies en elles-mêmes, sont combinées par l'imagination, soit dans la veille, soit dans le sommeil, selon des rapports faux et auxquels l'homme ajoute foi; si nous y joignons encore toutes celles qui sont communiquées par la tradition et parmi lesquelles il faut compter non-seulement les erreurs de bonne foi, mais les mensonges, les chances de l'erreur deviendront infinies, et l'on concevra la difficulté que l'homme éprouve pour rentrer dans la vérité, lorsqu'une fois il a été trompé.

Notre but n'étant pas d'exposer ici les moyens par lesquels l'homme peut parvenir à connaître et à retrouver la vérité, moyens qui se servent de contrôle et qui consistent d'ailleurs dans les

sens, le raisonnement et la tradition, mais seulement de donner, en même temps qu'une définition de l'erreur, qui en fasse connaître le caractère général, un aperçu sur les causes qui la produisent, nous n'irons pas plus loin. Cependant, comme il y a dans l'erreur une condition spéciale qui est celle de la bonne foi, sans laquelle elle n'existerait pas, nous nous arrêterons encore un moment sur ce sujet pour apprécier le rôle que remplit, dans la production, la conservation et la multiplication de l'erreur, la confiance que l'homme met en lui-même, dans ses sens, dans sa raison, et aussi celle qu'il met dans la parole de son semblable auquel il croit comme à un autre lui-même.

C'est une nécessité pour l'homme que celle de croire. Aussi existe-t-il en lui un sentiment instinctif et partant aveugle en vertu duquel il ajoute foi à ses idées vraies, comme à ses idées fausses. Sous l'influence de cet instinct nécessaire, et spontanément, lorsque ses idées lui viennent par les sens, il croit à leur témoignage; lorsqu'elles lui viennent par le raisonnement, il croit à sa raison; lorsqu'elles lui viennent par la tradition, il croit à la tradition. Or, lorsqu'il arrive que ses sens le trompent, que sa raison le trompe, que la tradition le trompe, il est évi-

dent que c'est parce qu'il croit à la vérité de ces trois sources d'où lui arrivent les idées, les jugements, les récits auxquels il ajoute foi. S'il n'y croyait pas, il ne se tromperait pas, il ne serait pas trompé, il n'y aurait pas d'erreur en lui. Dans ces divers cas, la foi est donc une condition de l'existence de l'erreur, c'est elle qui la consacre, qui la conserve et qui, par la tradition, la multiplie en la communiquant.

La foi, sans laquelle l'erreur n'existerait pas, n'a point seulement cette propriété d'attacher à ce qui est faux le sentiment instinctif qui est destiné dans l'homme pour la vérité, elle a encore la propriété de changer, par le moyen de la tradition, le mensonge en erreur. Celle-ci étant une condition fatale de la nature de l'homme, une conséquence de sa constitution, nous dirons même une condition pour ainsi dire inséparable de celles dans lesquelles il existe comme être capable de connaître la vérité, n'a rien d'immoral en soi. La bonne foi de l'homme qui consacre l'erreur dans sa conscience, parce qu'il la prend pour la vérité, l'absout et la rend tout-à-fait innocente au point de vue moral. Mais il n'en est pas de même du mensonge; celui-ci est une altération volontaire de la vérité. L'homme qui ment le fait avec

CHAPITRE III.

DE LA CRÉATION DES ÊTRES SURNATURELS.

La définition que nous avons donnée de la vérité et de l'erreur va nous permettre de concevoir le mystère intellectuel de la création des êtres surnaturels et d'analyser les éléments dont l'imagination les compose en leur donnant, dans le cerveau de l'homme, une existence idéale et purement subjective.

Les êtres surnaturels dont nous allons nous occuper ici sont principalement les Dieux. Comme il y en a de plusieurs sortes, il est nécessaire de les classer; pour mettre de l'ordre dans notre travail, nous les diviserons en trois familles, ainsi qu'on le fait pour les êtres réels dans les sciences naturelles. Ces trois familles sont : la famille des Dieux naturels, la famille des Dieux abstraits, la famille des Dieux universels.

Nous appelons Dieux naturels, les Dieux qui sont créés par l'imagination, avec un être réel quelconque pris dans l'ordre des êtres naturels et visibles, et avec des idées abstraites de puis-

sance et d'attributs empruntées à d'autres êtres; Dieux abstraits, les Dieux dans la composition desquels l'imagination ne fait point entrer un être réel, mais seulement des idées abstraites et presque toujours généralisées; Dieux universels, les Dieux formés par une association d'idées généralisées au suprême degré, c'est-à-dire universalisées. Cette dernière classe ne devrait contenir à la rigueur qu'un seul Dieu, car il ne peut y avoir deux êtres universels; mais comme les associations d'idées, qui ont formé un Dieu universel, ont été différentes et qu'il existe dans le monde surnaturel créé par l'imagination de l'homme, qui est bien éloigné de toujours suivre les lois de la logique, plusieurs Dieux universels, et que dans le nombre il y en a qui sont simples, d'autres qui sont doubles, d'autres qui sont triples sans perdre leur unité, il y a raison et nécessité de faire une famille de Dieux universels, puisqu'il y en a plusieurs qui existent dans le domaine de l'imagination. Toutefois, pour ne pas compliquer notre travail, dans ce chapitre, nous considérerons le Dieu universel comme s'il était simple et unipersonnel.

Ces trois familles de Dieux, qui correspondent aux divers degrés, aux diverses phases de l'intelligence humaine, sont également en rapport

avec le développement des sentiments moraux, et il y a concordance entre les causes qui produisent le phénomène intellectuel et moral de la superstition. Après avoir exposé la formation des Dieux de chaque espèce, nous indiquerons ce rapport. Nous ferons observer cependant qu'il en est de la classification des Dieux que nous avons faite comme de toutes les classifications, elle n'est point absolue, et, bien que la création et l'existence des divers Dieux correspondent à une situation intellectuelle et morale qui forme une des phases progressives de la vie de l'humanité, distinguée par un caractère dominant, il y a toujours dans chacune de ces phases quelque chose qui appartient aux autres et qui les unit toutes.

Nous allons suivre, pour la démonstration de la théorie que nous venons d'exposer, l'ordre de classification dans lequel nous avons rangé les Dieux.

DES DIEUX NATURELS.

Les Dieux naturels sont les premiers de tous les Dieux que crée l'imagination de l'homme, sous l'influence : 1° de son désir instinctif de connaître les causes des phénomènes de la na-

ture; 2° du pressentiment qu'il a d'une action utile et bienfaisante pour lui, à exercer sur elles.

C'est en raison de ses besoins, de ses craintes, de ses espérances, de ses désirs, et sous l'impulsion de ses instincts que, dans son état d'ignorance primitive, son imagination agit pour transformer en Dieux les êtres naturels et leur donner une puissance surnaturelle, une volonté, un caractère moral qu'ils n'ont pas, et dont il espère retirer de grands avantages pour sa conservation et son bonheur. Si l'homme n'avait pas l'instinct de la science, s'il n'avait pas celui de l'art, s'il n'avait pas les facultés intellectuelles qu'il possède, s'il n'avait pas le pressentiment de la grande puissance qu'il doit exercer lui-même sur la nature, et si son point de départ vers la conquête de la science et celle de l'art n'était pas une ignorance fatale, et si enfin son imagination, qui n'est que l'emploi mal réglé de ses facultés intellectuelles pendant la première phase de son existence, ne lui créait pas une espèce de science ou d'art faux, sous l'influence même de ses instincts et pour les satisfaire prématurément, l'homme ne serait pas superstitieux. Sa marche vers la science et la vérité commence par l'erreur sous la direction aveugle de ses instincts, que son imagination

trop empressée trompe pour les satisfaire. C'est à cette source de toutes les illusions, de toutes les erreurs, de tous les rêves, qu'il doit ses premiers Dieux, ses Dieux naturels.

Pour faire un Dieu de cette espèce, il suffit à l'homme de choisir un être naturel quelconque, soit un arbre, soit un oiseau, soit un reptile, soit un quadrupède, soit un insecte, soit un fleuve, soit une montagne, soit le soleil, soit la lune, soit une étoile, soit un morceau de bois, soit un morceau de pierre brute ou taillée, et d'attribuer à cet être une puissance d'action et une volonté morale et intelligente qu'il n'a pas. Par cette seule fiction, faite par l'imagination et acceptée par la foi ignorante et naïve que l'homme a dans le travail de son intelligence, cet être naturel devient un Dieu. Or, ces idées de puissance et de volonté qui entrent dans la création d'un Dieu de cette espèce, sont des idées vraies, des idées qui ont, dans l'ordre naturel, des objets réels auxquels elles se rapportent, et dont l'homme trouve le modèle en lui-même et dans les actions des êtres qui agissent autour de lui. C'est donc avec des idées vraies, que, par une fausse association de ces mêmes idées et en les transportant sur un être auquel il les applique, l'homme fait de cet être, et dans sa pensée, autre chose que ce qu'il est réellement.

Après avoir ainsi, par un jeu et un caprice de son imagination, transporté sa volonté, ses passions, son caractère dans un être à qui ils n'appartiennent pas, et après lui avoir donné une puissance qu'il n'a pas et que l'imagination peut étendre à son gré, car elle possède une faculté de multiplication qui n'a pas de bornes, le Dieu naturel est créé; il existe, non pas objectivement, car l'être devenu idole n'a pas changé de nature, mais subjectivement, c'est-à-dire dans l'homme; il existe en lui comme une erreur, un songe, un rêve y existe.

La combinaison d'idées qui a donné la vie à cet être transformé en un être surnaturel dont il est impossible de trouver le type dans l'ordre naturel des choses, a cependant une réalité pour l'homme, mais seulement pour lui et parce qu'elle est en lui, et comme elle est son œuvre il y croit, il l'adopte, il l'aime. A cette illusion viennent se joindre ensuite d'autres illusions, d'autres erreurs, d'autres combinaisons d'idées relatives à ses besoins et à tous les avantages qu'il espère pouvoir retirer de la puissance de son Dieu. Cette fausse conception de l'intelligence de l'homme, qui lui est inspirée d'ailleurs par l'instinct de sa conservation, vient se lier à ses affections morales, elle établit entre lui et son

Dieu comme une espèce de contrat de société qui les unit et leur impose des devoirs réciproques. Cette fiction détermine toutes les pratiques du culte que l'adorateur rend à son idole. En effet, lorsqu'il lui a donné un caractère moral et une volonté mobile comme la sienne, et de plus toutes ses passions, il la prie, il lui fait des présents, il la flatte, il essaie sur elle tous les moyens qui réussiraient pour lui, jusqu'à ce que l'expérience lui ayant appris qu'elle est impuissante, il la quitte ou la brise pour en prendre une autre.

Pendant cette première phase de la superstition, qui constitue le fétichisme et qui correspond à l'époque de l'enfance de l'humanité, la déification de mille objets naturels est journalière. Tous les êtres ont leur apothéose et sont divinisés à leur tour. C'est le Panthéisme en détail. Parmi les êtres naturels que l'imagination déifie, il en est un cependant à qui cet honneur a été généralement rendu : c'est le soleil. Cet astre, sans lequel les êtres organisés ne pourraient vivre, mérite, en effet, plus que tous les autres êtres physiques, d'être mis au rang des Dieux. Pour le diviniser, l'imagination n'a pas besoin de lui supposer une puissance d'action plus grande que celle qu'il possède réelle-

ment, il lui suffit de le personnifier, c'est-à-dire de lui supposer une volonté semblable à celle de l'homme, et dont les déterminations peuvent être influencées par des prières, par des louanges, par des offrandes et par tous les moyens qui agissent sur la volonté humaine.

Ainsi donc, le procédé de la création des Dieux de la première espèce se réduit à des termes très simples. Pour transformer un être naturel en Dieu et le surnaturaliser, l'imagination n'a rien autre chose à faire qu'à prendre à l'homme son propre caractère moral, et à le transporter par une espèce d'abstraction dans un être quelconque auquel elle le prête, en le dotant, avec la volonté de nuire ou de bien faire, d'une puissance plus grande que celle qu'il possède, si la sienne ne suffit pas pour en faire un Dieu.

Tout être naturel divinisé par ce procédé, si on le décompose et qu'on analyse les éléments constitutifs de la divinité, est donc formé d'un objet naturel qui a une réalité positive, et de deux espèces d'idées qui ont également une réalité positive, l'idée de puissance et l'idée de volonté morale. Prise en elle-même, chacune de ces idées est vraie, mais lorsqu'on les transporte sur un être même réel et auquel les attributs et

les qualités qu'elles représentent n'appartiennent pas, ces idées, ainsi détournées de leur objet, constituent une erreur par leur fausse association avec cet objet. Cette erreur, en tant qu'erreur, existe dans l'intelligence, elle a sa réalité, elle est l'objet d'une croyance de bonne foi, jusqu'à ce que, par un examen critique de la raison, par l'analyse des idées et par la comparaison de ces mêmes idées avec leurs types réels, la vérité, qui est le rapport entre les idées et ce qui est, soit rétablie. Alors les Dieux naturels sont détruits. Le nœud par lequel l'imagination avait lié autour d'eux des idées de propriétés, d'attributs, de volonté morale, empruntées à d'autres êtres, et que l'intérêt, la crainte et l'espérance tenaient serré, ce nœud de sentiments et d'idées est denoué par la raison. L'auréole idéale du Dieu tombe, le fantôme de la divinité s'évanouit et la vérité étant rétablie par le rapport exact des idées avec ce qui est, l'être naturel, qui avait été l'objet d'une adoration superstitieuse, cesse d'être un être surnaturel, un Dieu ; il redevient ce qu'il est, ce qu'il n'a cessé d'être en réalité, un être naturel. Tel est le sort de tous les êtres naturels divinisés. Tel a été le sort du soleil lui-même, le plus grand de tous les Dieux de cette famille, celui

dont le culte a constitué vraisemblablement la religion de tous les peuples primitifs.

Pendant cette première phase de la superstition qui correspond à l'époque de l'enfance intellectuelle de l'humanité, et à l'ignorance de la véritable nature des êtres, de leurs propriétés, des lois, en vertu desquels ils agissent, les sentiments moraux de l'homme sont peu dévéloppés, et il y a rapport entre son état moral et son état intellectuel. Alors la superstition se nourrit principalement des sentiments individuels, de l'égoïsme et de la peur. Les Dieux fétiches du sauvage sont des Dieux individuels. Le lien qui les attache à lui est le lien de l'intérêt personnel, et comme chacun peut se faire des Dieux à soi et possède les siens, cette forme égoïste de la superstition ne constitue pas encore une religion, un lien entre les hommes. Elle est libre, spontanée, individuelle. A cette époque, il n'y a pas encore de prêtres, il n'y a que des sorciers, des jongleurs, des devins qui expliquent les songes, guérissent les maladies, prédisent l'avenir. Tels sont les premiers savants, et bien que leur science soit fausse et que leur art, qui en est une application, soit aussi faux qu'elle, il faut reconnaître néanmoins, dans cette science et cet art faux, les premiers essais de l'homme vers la

conquête de la science vraie et vers la domination de la nature par le moyen de l'art vrai. La superstition sous cette forme est un prélude à la science des causes inconnues et à l'art de contraindre la nature elle-même à servir l'homme. Dans son ignorante simplicité, il commence naïvement par la personnifier pour obtenir d'elle, par le moyen d'une volonté flexible qu'il lui suppose, ce qu'il peut obtenir de ses inflexibles lois, lorsqu'il les connaît.

Le fétichisme, qui est surtout un fait de superstition individuelle, prend cependant le caractère d'une religion dans le sabéisme ou le culte des astres, qui est sa forme la plus élevée, car il se généralise par la nature même de l'objet qu'il embrasse, et lorsque les hommes en sont venus à rendre en commun un culte au soleil, pour un intérêt qui n'est plus individuel mais commun à tout un peuple, ils font un acte de superstition et de religion tout à la fois, de superstition par l'erreur de leur intelligence, de religion par le sentiment vrai de l'intérêt commun qui les unit.

DES DIEUX ABSTRAITS.

Après les Dieux naturels, dans la formation

desquels il entre comme éléments des êtres réels et des idées détournées de leurs objets, viennent les Dieux qui ne sont composés que d'idées. Ceux-là sont de toutes pièces les enfants de l'imagination; ils n'ont rien de corporel, ils n'ont aucune réalité substantielle et extérieure. L'ordre naturel, l'ordre des êtres physiques n'en fournit pas la substance première et en quelque sorte le noyau, ils n'ont donc extérieurement rien d'objectif dans la nature, ils n'ont d'existence et de réalité que dans le cerveau de l'homme, ils ne sont qu'une association d'idées, et comme ils sont formés d'idées abstraites et généralisées, ils sont réellement immatériels et leur existence est comme un rêve qui, n'ayant point de réalité extérieure, est un pur phénomène intellectuel.

Expliquons d'abord ce que nous entendons par des idées abstraites et générales. Une des propriétés que possède l'homme, et dont nous n'avons pas besoin de chercher le principe ailleurs que dans son organisation spéciale comme être intelligent, c'est celle d'abstraire les idées, c'est-à-dire de les séparer des objets qui les lui ont fournies et de les considérer à part et en lui-même comme si elles étaient des objets primitifs, de telle sorte que dans cette opération de son

intelligence, l'objet, qui a primitivement fourni l'idée et qui en est le type réel, disparaît et que l'idée seule reste. Séparée ainsi de son type, l'idée peut devenir et devient à son tour, en tant qu'idée, l'objet d'une contemplation intérieure et purement subjective.

Cette propriété d'abstraction, que l'homme possède, consiste : 1° dans la conservation et dans la reproduction par la mémoire de toutes les idées reçues directement par ses sens et de toutes celles qu'il obtient par la voie du raisonnement ou par la tradition; 2° dans la contemplation intérieure de toutes ces idées qui représentent en lui les choses qui existent, leurs propriétés, leurs attributs, leurs rapports, leurs actions, leurs qualités et tout ce qui les caractérise ou les diversifie.

A la faculté d'abstraire les idées et de les considérer en lui, indépendamment de leurs objets primitifs, faculté qui est la propriété nécessaire de l'être intelligent, se joint une autre faculté intellectuelle qui lui est étroitement liée, c'est celle de généraliser les idées. Ce que nous entendons par la généralisation des idées, c'est la propriété de considérer ensemble plusieurs idées concernant des choses semblables, après les avoir abstraites, et d'en former une idée générale en les rassemblant toutes en une seule qui les comprend, qui les résume.

Le but de cette opération sur laquelle nous reviendrons tout-à-l'heure, est relatif à la destinée de l'homme comme être intelligent, elle a pour objet de donner au raisonnement, dans les idées générales, des bases à l'aide desquelles il puisse remonter, par une suite d'inductions, jusqu'aux causes premières des phénomènes de la nature, car c'est par le moyen des idées générales que l'homme peut en concevoir, comprendre et reconnaître les lois; c'est par elles qu'il peut accomplir sa destinée.

Or, étant données ces deux actions intellectuelles, l'abstraction et la généralisation des idées, qui permettent, l'une, de considérer les idées indépendamment de leurs objets, l'autre, d'associer toutes celles qui sont semblables et qui se rapportent à des objets multiples pour les réunir en un seule qui les contient toutes, nous pouvons comprendre maintenant la création de la seconde espèce de Dieux, qui sont les Dieux abstraits. Ces Dieux, qui n'ont point de réalité extérieure, sont tout-à-fait imaginaires et bien que l'imagination en ait fait les créateurs et les maîtres de l'univers, ils n'ont jamais eu d'autre berceau, d'autre lieu d'habitation, d'autre monde, d'autre domaine que le cerveau de l'homme. Ils y naissent par une association d'i-

dées, ils en sortent et ils y entrent par la parole, et enfin ils y meurent par un examen plus attentif de la raison, par l'analyse qui les décompose, et restitue les idées dont ils sont formés, à leurs objets naturels.

Parmi les Dieux de cette espèce, nous citerons pour exemple les Dieux de l'Olympe grec; cette famille de Dieux idéaux et abstraits, a été la plus brillante, la plus poétique, la plus riche création de l'imagination.

Dans ce système mythologique, qui fut un panthéisme idéaliste qui divinisait l'idée abstraite de la chose et non la chose elle-même, rien n'échappa à l'apothéose. Les éléments constitutifs de ces Dieux si nombreux et si variés, furent toutes les idées que l'homme eut à cette époque à sa disposition, aussi bien celles qui résultaient des conceptions philosophiques, sur les causes, sur les lois de l'univers, que celles qui avaient pour types, pour objets réels dans la nature extérieure, les êtres visibles, leurs actions, leurs rapports, leurs propriétés, leurs qualités, leurs modes d'être, et enfin l'homme lui-même, ses formes physiques, ses facultés, ses sentiments, ses passions, ses vertus, et jusqu'à ses vices.

Ainsi, l'idée vague et confuse d'un premier

principe, père de tous les êtres, fut divinisée et personnifiée dans le Chaos ; celle du temps, qui enfante et qui détruit tout, fut personnifiée et divinisée dans Saturne ; celle de la loi éternelle dans le Destin ; celle de la puissance active dans Jupiter, celle de l'intelligence dans Apollon ; celle de la sagesse dans Minerve, celle de la beauté dans Vénus, celle de l'amour dans son fils Cupidon. Il en fut ainsi de toutes les autres idées abstraites et générales qui eurent également leur personnification dans une divinité.

En même temps que les idées générales et abstraites étaient divinisées et personnifiées, celles qui représentaient les êtres et les phénomènes naturels étaient également abstraites et transformées en Dieux. Ainsi, l'idée de la terre, celle de la mer, celle du feu, étaient personnifiées et divinisées dans Cybèle, dans Neptune, dans Vulcain. Les fleuves, les ruisseaux, les fontaines devinrent aussi des divinités idéales. Il en fut de même de la nuit, de l'aurore et des heures.

Par l'abstraction, la personnification et la déification de toutes les idées des choses réelles, les Dieux composés d'idées devinrent des êtres symboliques, et comme en divinisant toutes les idées abstraites, l'imagination avait donné à cette foule d'êtres divins la personnalité, elle

leur donna aussi la forme humaine. De cette association d'idées, dont la forme et le caractère moral de l'homme fournirent les éléments généraux et dominants, naquit le polythéisme idéaliste et symbolique, auquel on a donné le nom d'antropomorphisme.

Ces Dieux abstraits et immatériels, après avoir reçu une forme idéale dans l'imagination, furent ensuite matérialisés. L'art leur donna une existence corporelle et sensible, les poètes décrivirent leurs formes, on les peignit, on les sculpta. De l'abstraction et de la généralisation des idées de formes, naquit la beauté idéale des artistes dans laquelle se résumaient toutes les perfections de la forme humaine. De la représentation matérielle des Dieux créés par l'imagination avec des idées abstraites et générales, à l'adoration de leurs images, il n'y avait qu'un pas et l'idolâtrie fut la conséquence de cette représentation. Dans l'esprit du vulgaire, l'image matérielle du Dieu abstrait et idéal fut prise pour le Dieu lui-même, et l'homme qui, dans l'état sauvage, avait adoré les êtres naturels, adora pendant cette seconde phase de la superstition des images artificielles faites de sa propre main, et retomba ainsi dans le fétichisme.

Pendant tout le temps que dura le phénomène intellectuel de ce polythéisme anthropomorphique, la poésie, qui avait eu la plus grande part à leur création, mit ces Dieux en action. Ils étaient si semblables à l'humanité par leurs formes, par leurs sentiments, par leurs passions, qu'il lui était facile de les faire vivre en société avec les hommes; aussi elle inventa mille fables, mille fictions dans lesquelles les Dieux partagèrent la condition humaine : ils eurent des faiblesses et des infortunes semblables à celles des hommes. La chronique scandaleuse du ciel fut copiée sur celle de la terre. Les habitants du ciel et ceux de la terre se mêlèrent, les mortelles furent séduites par les Dieux, et les Déesses prirent leurs amants parmi les hommes. De ces unions naquirent les Demi-Dieux. Tous ces Dieux et Demi-Dieux eurent des temples, un culte particulier; ils eurent des prêtres, des sacrifices, des adorateurs pleins de zèle, et le fanatisme, qui vint mêler ses sombres fureurs à tout ce qu'il y a de plus riant, leur dévoua même des victimes humaines. La foi, qui est la nourrice des erreurs et des fictions de l'imagination, fit vivre ces Dieux; la tradition les conserva jusqu'au moment où le prestige de leur existence fut détruit par le progrès de la raison, par une étude plus

attentive des phénomènes de la nature, et par l'analyse des idées dont ils étaient formés.

Alors, le brillant et poétique phénomène qui avait habité le cerveau de l'homme pendant des siècles, cette création idéale, ce monde de Dieux si beaux, si pleins de passions et de vie, et dont le souvenir est encore un des plaisirs de l'imagination, qui les aime comme une mère aime ses enfants alors même qu'ils ne sont plus, tout cela s'évanouit comme un rêve, car ce n'était qu'un rêve.

L'histoire de tous ces Dieux, si semblables à l'homme et dont l'existence se confond avec la sienne, ne forme qu'un immense roman dont ils sont les héros. Pour s'expliquer leur existence idéale et traditionnelle, il suffit de considérer avec quelle facilité les hommes croient aux rêves de l'imagination et à la réalité des personnages poétiques qu'elle crée précisément par le même procédé qui sert à créer les Dieux.

Envisagée dans ses rapports moraux, cette seconde phase de la superstition présente le caractère suivant. Sous le règne des Dieux du polythéisme formés d'idées abstraites et déjà généralisées, en même temps que les conceptions de l'imagination s'agrandirent et qu'on essaya de les coordonner en systèmes, les sen-

timents moraux de l'homme se développèrent en raison du travail de son intelligence. La superstition s'organisa systématiquement et se transforma en religion. Sous l'influence de l'instinct de sociabilité, les idées, les sentiments, les intérêts s'associèrent comme les personnes, ce qui est une loi de la destinée humaine et une application de la loi universelle. Alors aux Dieux individuels de l'homme succédèrent les Dieux nationaux protecteurs de la patrie, ils eurent un culte public, des temples, des prêtres, il y eut des hommes inspirés par les Dieux, les oracles s'établirent. La superstition devenue un fait social cessa d'être libre, elle devint une obligation, un lien, une loi nationale. Le principe de la solidarité humaine se fit jour dans les esprits par la généralisation des idées, et les législateurs établirent sur ce principe vrai en lui-même, mais faussement appliqué, des lois vengeresses de l'indifférence ou de l'impiété envers les Dieux. Le fanatisme et l'ignorance aveugle trouvaient une base en apparence logique dans la croyance qui donnait pour protecteurs à la société des maîtres surnaturels jaloux de leur autorité et qui se vengeaient eux-mêmes sur la société entière du mépris ou de l'incrédulité de ses membres.

Sous le règne des Dieux du polythéisme, la

pensée fut donc enchaînée et il ne fut pas permis à Socrate de devancer son époque et de s'élever à une conception plus générale de la cause de l'univers et de croire à un Dieu unique et universel qui devait succéder, après plusieurs siècles, aux divinités multiples de son temps. Toutefois, il faut reconnaître que, sous cette forme de la superstition, il y eût progrès dans les conceptions de l'esprit humain et dans le développement des sentiments moraux de l'humanité, bien que ce progrès fut en quelque sorte alimenté par l'erreur. A ce sujet, nous ferons une observation qui est de nature à démontrer combien est puissante la force d'association, c'est que sous l'influence même de l'erreur, il y a progrès moral, non pas alors par le mérite de l'erreur, mais par celui de l'association et parce qu'il y a union. En effet, toutes les fois qu'il y a union, même dans l'erreur, il ne peut pas ne pas se produire de bons résultats, surtout lorsque cette erreur est de bonne foi et que l'union existe dans les cœurs et dans les esprits. Ceci n'est point dit pour justifier et autoriser l'erreur, qui ne peut d'ailleurs jamais produire une union durable, mais pour faire comprendre quelle puissance aura la vérité, quand elle sera connue, comprise et acceptée généralement et qu'elle sera le lien d'une asso-

ciation universelle. En ce qui concerne le but final de l'humanité, la connaissance de la vérité, la science des causes réelles de la nature ne pouvait faire de grands progrès sous le polythéisme qui montrait partout à l'homme, dans les êtres naturels, des Dieux qui lui inspiraient la terreur et le respect. Aussi, la religion polythéiste ne fut-elle, comme science, qu'une série de fictions mythologiques qui ne cachaient sous les symboles que des idées pour la plupart très vulgaires et très superficielles. Quant à l'art (nous ne parlons pas ici des beaux-arts, qui furent portés à une si grande perfection sous cette religion, mais des arts utiles qui sont les applications de la science et qui ont pour objet d'obliger la nature à servir l'homme), ses progrès furent lents et difficiles, et comme, sous cette phase de la superstition, la science des causes qui produisent les phénomènes de la nature consistait dans le préjugé de l'intervention des Dieux, l'art de dominer la nature consistait tout simplement à les adorer, à les prier, pour obtenir d'eux la santé, le bonheur, les biens de ce monde. Comme sous les Dieux individuels du fétichisme, que les Dieux nationaux n'avaient point chassés, mais qui étaient conservés dans la famille sous le nom de Dieux pénates, l'art

d'agir sur la nature fut donc un art faux en rapport avec la science fausse dont il était l'application; les causes intellectuelles et morales de la superstition furent toujours les mêmes, seulement leur développement était plus systématique et embrassait, sous l'influence de conceptions plus générales, des sentiments, des affections, des intérêts plus généraux.

DES DIEUX UNIVERSELS.

Toute création idéale étant soumise aux lois qui régissent l'ordre des êtres réels, l'esprit humain a suivi la marche de la nature qui va du simple au composé. Après les Dieux naturels sont venus les Dieux abstraits et généraux, après ceux-ci sont venus les Dieux universels. Nous n'entreprendrons pas de faire l'histoire de cette succession chez les diverses familles de l'humanité. Les obscurités qui environnent les origines des peuples et les sources de leurs traditions religieuses ne le permettent pas. L'humanité d'ailleurs divisée et séparée sur le globe en diverses branches, a été soumise dans son développement et sa marche progressive à des conditions si différentes et si compliquées, que ce développement n'a pas été partout simultané, et

que tandis qu'une partie du genre humain restait plongée dans la première phase de la superstition et livrée au fétichisme, une autre s'élevait à la conception des Dieux abstraits, une autre à la conception des Dieux universels. Il est même arrivé que ces trois conditions se sont rencontrées à la fois chez le même peuple, et qu'au moyen des mystères et des degrés d'initiation, il y avait dans une même société plusieurs religions différentes dont les Dieux correspondaient aux trois formes de la superstition que nous avons reconnues et signalées. Ainsi, par exemple, en Egypte, il est constant que tandis que le peuple était livré au fétichisme et qu'il adorait des animaux, les prêtres communiquaient aux initiés une doctrine plus élevée sur la nature des Dieux et leur donnaient même la notion d'un Dieu universel. Ce même phénomène s'est produit chez tous les peuples qui eurent des mystères religieux.

Notre but n'est donc pas de démontrer historiquement l'ordre successif de la création des Dieux universels. Cette recherche nous paraît inutile ici : il nous importe peu de savoir dans quels temps, dans quels lieux, chez quels peuples l'intelligence humaine s'est élevée pour la première fois à la conception d'un être universel, en portant

ses idées au dernier dégré de généralisation et d'abstraction possible. Il nous importe également peu de rechercher quels sont les peuples qui ont reçu leurs croyances toutes faites par la voie de tradition.

Le travail auquel nous nous livrons en ce moment, n'étant pas une recherche historique mais un travail d'analyse, il suffit, pour que notre but soit atteint, que nous puissions séparer les unes des autres toutes les idées qui ont concouru à créer un Dieu universel et à personnifier en lui l'univers d'abord et ensuite la cause de l'univers. Cette analyse, nous l'avons dit, est une opération de chimie intellectuelle, et peu importe quand et comment le corps d'idées abstraites et universelles, que nous voulons décomposer a été formé; il suffit que nous le décomposions, ou, ce qui est la même chose, que nous le composions.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, il ne devrait y avoir qu'un seul Dieu universel, mais comme il en existe plusieurs dans les divers systèmes théologiques, nous ne nous occuperons pas pour le moment de ces variétés et nous nous bornerons à considérer le Dieu universel des philosophes déistes qui est, à vrai dire, le seul Dieu vraiment universel. Lorsque nous aurons com-

pris la création idéale de ce Dieu, nous reviendrons aux Dieux universels et spéciaux des théologies diverses.

La création du Dieu unique et universel, qui appartient à la philosophie et qui est, en dernière analyse, la personnification idéale de la cause universelle, est une opération beaucoup plus compliquée que la création des Dieux naturels et que celle des Dieux abstraits et multiples du polythéisme. Cependant elle a lieu par les mêmes procédés que la création de ces derniers; seulement elle demande une plus grande puissance d'abstraction et de généralisation dans les idées. La faculté d'abstraire les idées, c'est-à-dire de les séparer des objets auxquels elles appartiennent, et celle de les généraliser étant données, nous ferons d'abord de ces deux procédés de l'intelligence humaine une application particulière qui, bien comprise, nous conduira facilement au dernier terme de l'abstraction et de la généralisation des idées, qui est leur universalisation.

Ainsi, par exemple, si l'on considère un seul homme, l'idée de cet homme qui sera formée dans le cerveau de l'observateur sera une idée simple et relative à l'existence individuelle de cet homme. En même temps que cette idée sera

qu'elle se rapporte aux êtres humains qui existent, et même à ceux qui ont existé ou qui existeront, mais ce n'est qu'à la condition d'être rapportée à tous et non abstraite d'eux; car alors cette idée n'est plus que le nom d'un être purement imaginaire et n'a plus qu'une réalité subjective. Aussi, lorsque l'on prononce le nom d'humanité pour exprimer l'idée générale qui représente l'existence de tous les êtres humains réunis ensemble par la pensée, il doit être entendu que ce mot n'aurait aucune valeur, aucune application, aucune réalité objective, si les hommes n'existaient pas et si, par conséquent, toutes les idées concrètes et simples qui se rapportent aux individus n'étaient pas comprises et exprimées sous cette formule synthétique.

Ainsi donc, l'idée générale de l'humanité comprend toutes les idées simples et concrètes relatives aux individualités de l'espèce, elle est le produit de leur nombre, de leur association; elle n'a de valeur et de vérité qu'autant que les êtres qu'elle exprime ont une réalité objective; enfin, l'existence de cette idée dépend de celle des êtres qu'elle représente, et non l'existence de ces êtres de celle de l'idée générale qui les représente.

Ceci posé et l'exemple de l'abstraction, de la

généralisation et de la nomination des idées que nous venons de donner au sujet de l'humanité étant suffisant pour nous faire concevoir le mécanisme de cette opération intellectuelle, nous pouvons maintenant passer à la généralisation, à l'abstraction, à la nomination des idées qui donnent naissance à l'idée de l'être suprême qui reçoit dans le langage le nom de Dieu, nom qui donne, avec une forme, avec un corps, la vie intellectuelle et subjective à cette idée universelle composée de toutes les idées généralisées au suprême degré et qui, sous le prestige de l'erreur et de la foi, la livre à la tradition comme un être réel et objectif, lorsqu'elle a été conçue, nommée et personnifiée.

Pour concevoir la création de l'être universel et unique qui est, sous le nom de Dieu, l'expression de l'idée la plus générale, de l'idée représentative de tout ce qui existe, causes et effets, il suffit de généraliser toutes les idées qui sont relatives aux divers êtres de la nature, en partant de l'idée générale de l'humanité à laquelle on pourrait en substituer une autre prise dans une classe d'êtres différents, ce choix étant indifférent, attendu que par la pluralité des êtres les éléments des idées générales sont partout.

Si donc, de cette idée générale de l'humanité,

qui représente et comprend tous les êtres individuels qui appartiennent à l'espèce humaine, et dans laquelle toutes les distinctions particulières de formes et de qualités sont confondues, on s'élève à une autre idée plus générale encore qui rassemble dans une même formule tous les êtres qui appartiennent à la classe d'êtres que, dans le langage des naturalistes, on appelle la classe des mammifères, dans cette idée plus générale, les formes, les caractères particuliers de tous les êtres individuels qui composent cette classe, s'associeront, se confondront dans la pensée.

Si la généralisation est poussée plus loin encore et qu'elle s'étende aux êtres organisés sans distinction, elle comprendra dans une seule idée tous les individus, toutes les espèces, tous les genres d'êtres vivants;

En s'élevant encore à un plus haut degré de généralisation, une même idée embrassera les divers règnes de la nature organique et inorganique et enfin tout ce qui existe dans l'univers.

Alors le dernier terme de la généralisation suprême des idées de tout ce qui existe se trouvera dans une idée universelle dont la formule simple et unique sera le mot *être*.

Dans ce mot, toutes les idées simples qui sont relatives aux individus, toutes les idées généra-

les qui sont relatives aux espèces, aux genres, sont unies et confondues, et lorsqu'on le prononce seul et sans l'accompagner d'un second mot qui désigne une individualité, une espèce, un genre, l'imagination et la mémoire ne retracent plus aucun objet distinct qui ait des formes, des qualités, des rapports particuliers.

L'intelligence se perd dans la vague immensité de ce mot. A son appel, aucune idée nette et précise ne vient se reproduire dans le cerveau, sinon celle de l'existence, qui est la propriété commune de tout ce qui est. Cette expression, la plus générale de toutes, puisqu'elle est universelle, est en même temps la plus obscure, et la raison de son obscurité, c'est sa généralité absolue, son universalité.

Ainsi donc, l'homme, en généralisant ses idées et en leur donnant dans une seule formule un vêtement commun qui les enveloppe et cache leurs formes, perd de vue les êtres individuels, les espèces, les genres. Par cette confusion de toutes les idées primitivement relatives aux individus, aux espèces, aux genres, dans des idées générales et universelles, toutes les idées plastiques s'effacent et se perdent, et le mot être qui n'exprime plus qu'une idée universelle et abstraite de tous les êtres, détruit pour la pensée leur individualité respective et leurs formes.

Le même travail de généralisation absolue qui s'applique à tous les êtres, et qui détruit toutes les idées de forme dans l'idée de l'être universel, se fait pour les actions des êtres. Chacun d'eux, pris individuellement dans la nature, a sa puissance et son action particulière. A cette action particulière correspondent, dans l'intelligence, une idée particulière, et dans le langage, un mot qui l'exprime. Si l'esprit rassemble, en même temps que les êtres d'une même espèce, les actions de ces êtres dans une même idée, et cette idée dans un mot qui les représente et qui les nomme toutes, une idée générale d'action et de puissance sera créée. Si toutes les idées d'action et de puissance sont réunies, on arrivera à une idée d'action et de puissance universelle, que l'on exprime, en dernière analyse, par le mot toute-puissance.

Il en sera ainsi de tous les rapports qui existent entre les êtres et leur actions, si de la contemplation des rapports particuliers, on arrive à des rapports généraux et universels. Ces rapports, lorsqu'ils sont envisagés dans les êtres individuels, et dans les diverses familles auxquelles ils appartiennent, s'expriment par des mots qui sont des termes de comparaison. Il y a pour tous les êtres sensibles, pour leurs qualités,

pour leurs formes, proportion, mesure, différence, ressemblance, comparaison. Mais lorsque les idées qui représentent les rapports se généralisent, toutes ces distinctions disparaissent, et lorsque cette généralisation est portée au dernier degré possible et qu'elle devient universelle, il n'y a plus d'idées distinctes pour aucun de ces rapports, il n'y a plus de rapports intelligibles, de rapports que la pensée saisisse, il n'y a rien de plus grand ou de plus petit, de plus beau ou de plus laid, de plus fort et de plus faible, et comme en généralisant, en universalisant tous les rapports dans une seule idée, on les détruit, le mot qui exprime la généralisation suprême de toutes ces idées de rapport est un mot négatif, le mot *infini*, mot qui exclut toute comparaison et détruit par là dans l'intelligence toute idée de rapport.

Lorsque toutes les idées qui concernent les êtres, leur puissance, leurs actions, leurs rapports, sont ainsi généralisées, universalisées, et qu'elles sont revêtues d'un mot qui les nomme, si l'on rassemble toutes ces idées dans leur ordre logique, leur réunion donne cette triple formule, *l'être, tout-puissant, infini.* Si enfin, on simplifie cette formule et qu'on la réduise à l'unité dans un seul mot, qui est le mot Dieu,

dans ce mot on a le signe unique, l'expression de tout ce qui existe : êtres, actions, rapports. on a la somme de toutes les idées dans une seule idée universelle.

Pour faire de cette idée un Dieu universel, il suffit de l'abstraire de son objet, qui est l'univers, et de la personnifier en lui associant l'idée de la personnalité qui est à la disposition de l'imagination et dont elle s'est déjà servie pour faire les Dieux naturels du fétichisme et les Dieux abstraits du polythéisme.

En dotant ainsi de la volonté et de la liberté l'être infini, en le faisant personnel à l'image de l'homme, l'imagination ne tient aucun compte des impossibilités logiques qui ne permettent pas de réunir sans contradiction, dans un être infini, les qualités et les attributs qui appartiennent aux êtres finis et surtout ceux de la personnalité inadmissibles pour la raison dans un être infini. Mais l'imagination ne se soucie pas de la logique, et comme elle accomplit toutes ses créations sans s'assujétir à aucune règle, elle ne se gêne pas pour si peu.

Lorsqu'elle possède ainsi renfermée dans un seul mot l'idée d'un être tout-puissant, infini, personnel, libre, volontaire, et qu'elle abstrait cet être de l'univers, et le considère en dehors

de lui, elle a un instrument trop facile à faire agir pour qu'elle ne s'en serve pas dans l'explication des phénomènes de la nature et pour la solution de tous les problèmes que se propose la science.

Avec un Dieu universel, cause toute-puissante et infinie, l'imagination ne connaît plus de question insoluble. Avec lui et par lui, elle fait tout ce qu'elle veut, elle crée, elle gouverne le monde; et comme ce Dieu existe pour elle par le mot qui le nomme, et qu'il vit surtout par la parole, elle l'identifie parfois par la parole et lui fait produire l'univers par la parole. Lorsqu'il s'agit de le faire intervenir dans les affaires humaines, elle le prête aux mythologies religieuses; ses proportions infinies ne lui présentent aucun obstacle, en vertu de la toute-puissance dont elle dispose, elle l'amoindrit à sa volonté, elle lui donne une forme corporelle, tout aussi facilement qu'aux Dieux du polythéisme, elle le fait naître, vivre, mourir et ressusciter; elle va plus loin encore, elle le transforme en aliment et le donne à manger à ses adorateurs. Rien de tout cela ne lui est théologiquement impossible, elle est omnipotente et capricieuse comme son Dieu, sous la protection duquel elle met toutes ses conceptions et qui devient son prête-nom, et

comme, pour ne pas être inquiétée par la critique, elle a pris le parti de chasser la raison qui ne peut rien comprendre à tout ce qu'elle fait de contradictoire, d'impossible et d'absurde sous le nom de Dieu, elle reste parfaitement libre dans son empire où la foi règne seule.

Le résultat de la personnification de toutes les idées généralisées au suprême degré dans un être idéal et abstrait qui, sous le nom de Dieu, représente tout ce qui existe, c'est de rendre la science impossible et de faire de cet être symbolique qui n'a point, hors de l'homme, en tant qu'être réel et personnel, une existence objective, le tombeau de la vérité. Toutes les idées des choses qui existent, et qui sont les éléments de la science, les idées des êtres, celles de leurs actions, celles de leurs rapports, étant confondues, généralisées, anéanties dans une seule idée universelle, personnifiée et nommée par le mot Dieu, ce mot, qui les contient, les confond et les exprime toutes, est comme un linceul dans lequel elles sont ensevelies pour la pensée ; elle s'y perd, s'y abîme comme dans un vide, un néant, un désert où elle ne peut plus rien saisir d'intelligible, de comparable.

Pour retrouver dans ce mot synthèse, dans ce mot symbole de tout ce qui existe, les idées qui

sont les éléments de la science, parce qu'elles sont la représentation, l'image de ce qui existe réellement dans l'univers, et pour rétablir dans l'intelligence la vérité, c'est-à-dire le rapport exact entre les idées et ce qui est, il faut porter le flambeau de l'analyse dans cette création idéale et purement subjective, et décomposer l'être universel et abstrait auquel la magie du langage donne une existence intellectuelle en lui donnant un nom.

En analysant l'œuvre de l'imagination, la raison peut reprendre toutes les idées simples, toutes les idées générales et les idées universelles qui le composent, pour les comparer à leurs types et les rétablir dans leur ordre naturel et logique, conformément à ce qui existe dans l'univers. Alors, les idées simples auront leurs types dans les individus, les idées générales auront leurs types dans les collections d'êtres semblables, les idées universelles auront leurs types dans l'existence de l'univers, qui est la collection de tous les êtres divers; elles auront leur types dans le nombre infini des êtres, dans leurs actions, dans leurs rapports universels. De plus, comme il appartient à l'homme, en sa qualité d'être intelligent, de ne pas considérer seulement les choses dans leur apparence extérieure, dans

leur existence mobile et changeante, mais d'en rechercher les causes et de les concevoir, et qu'il possède dans la faculté de raisonner un mode de divination, en rapport avec sa fin spéciale, qui est de connaître la cause universelle et de la réfléchir; après avoir aperçu les causes partielles et distingué, par une abstraction qui devient alors légitime et rationelle, la substance qui constitue l'être, de sa forme accidentelle, en généralisant et en universalisant cette distinction, il arrive à concevoir et à reconnaître dans cette substance la cause universelle partout immanente dans ses effets. Alors sa raison peut sans confusion donner un emploi et une application vraie aux idées de causes simples, aux idées de causes générales, à l'idée de cause universelle, et concevoir ainsi l'existence de l'être éternel et absolu, manifesté sous toutes les formes changeantes des êtres qui composent l'univers; mais pour rester dans la vérité il faut qu'elle se garde bien de personnifier l'idée de cette cause, et de prendre cette personnification par un être réel, car c'est dans cette personnification et dans cette croyance que consistent l'erreur et la superstition.

CHAPITRE IV.

SUITE DU PRÉCÉDENT.

Le fait intellectuel de la création d'un Dieu universel et abstrait, par une association d'idées généralisées au suprême degré et personnifiées, nous étant maintenant connu, avec l'aide du procédé que nous avons employé pour découvrir le secret de cette création, il nous sera facile de reconnaître les différences qui existent dans les Dieux universels appartenant aux diverses théologies religieuses, et nous pourrons les analyser, les comparer entre eux, afin de nous rendre compte ainsi de leur existence idéale et de leur valeur symbolique.

Avant d'entrer en matière, nous nous arrêterons un instant sur cette valeur symbolique qu'il faut reconnaître aux créations de l'imagination, lorsqu'elle emploie pour éléments de ses personnifications des idées vraies, soit simples, soit générales, soit universelles.

Evidemment, les personnages imaginaires, qui sont formés de ces idées abstraites, n'ont

pas une existence vraie et objective, ils n'ont pas de types réels dans l'ordre naturel, ils n'ont d'existence que dans le cerveau de l'homme où ils sont créés par le fait de son imagination, qui en associe les éléments-idées; mais attendu que toutes ces idées peuvent être vraies et que, même on peut en général les considérer toutes comme vraies, il faut reconnaître qu'elles conservent, alors même qu'elles forment des erreurs par des associations arbitraires, leur vérité intrinsèque. C'est cette vérité intrinsèque des idées que nous appelons leur valeur symbolique. Dans toutes les associations d'idées qui donnent naissance aux êtres mythologiques, il entre donc des éléments vrais qui appartiennent à la science. La présence de ces éléments aide au prestige de l'imagination, qui trompe ainsi l'intelligence, en lui présentant des erreurs faites avec des vérités. Ce qui a lieu pour les êtres fantastiques créés par le caprice des poètes, des sculpteurs et des peintres, qui assemblent arbitrairement des idées de formes empruntées à des êtres différents, pour les réunir en une espèce de monstre physique, a lieu pour les êtres divins qui, composés d'idées abstraites de qualités et d'attributs, n'ont pas, dans l'ordre métaphysique, plus de réalité objective que les centaures et les sirènes, dans l'ordre physique.

Les Dieux universels qui appartiennent aux divers systèmes théologiques ne seront donc considérés par nous, que comme des êtres de raison, composés d'idées vraies, en elles-mêmes, mais qui, n'ayant pas, dans l'ordre réel, de types auxquels elles se rapportent et qui existent dans les conditions où l'imagination se plaît à les réunir, n'ont qu'une valeur symbolique.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, il ne devrait exister dans la famille des Dieux universels qu'un Dieu, mais il n'en est pas ainsi et il y a dans les systèmes théologiques plusieurs variétés de Dieux universels, et ces variétés sont même très tranchées. Les différences qui les distinguent dépendent des idées qui ont été employées pour les créer. Les Dieux universels sont simples, doubles ou triples. Delà les différents systèmes théologiques auxquels on a donné le nom de monothéisme, de dualisme et de trinitairisme.

Le système monothéiste par excellence, est le système mosaïque. Jéhovah, le Dieu unique et simple du peuple juif, est la personnification suprême de l'idée abstraite de l'être universel et de tous les attributs que l'induction logique conduit à reconnaître comme nécessaires à la cause première. Ses attributs sont exprimés né-

gativement et par opposition aux attributs des êtres finis et contingents ; il est invisible, indivisible, immatériel, immuable, infini, il ne ressemble à rien de ce qui existe dans l'ordre physique, il ne permet pas qu'on fasse de lui aucune image, il se nomme celui qui est, il ne s'incarne pas et il ne communique sa volonté que par la bouche de ses prophètes. Symboliquement il est la personnification de l'idée de l'être absolu, de l'idée de la substance universelle et sans forme, abstraite de l'univers son effet ; ses attributs, tous infinis comme lui, sont la toute-puissance, l'omniscience, l'omnipotence et l'ubiquité. Cette ubiquité, qu'en raison de la constitution idéale et abstraite de ce Dieu, il faut admettre en l'absence de l'étendue, puisqu'il est immatériel, est une propriété mystérieuse, inintelligible, contradictoire et au fond négative de sa substantialité, car il n'y a pas logiquement de substance qui puisse être à la fois partout et nulle part. Son caractère moral se compose principalement des idées de justice, de bonté, généralisées et universalisées. C'est le principe du bien absolu, le seul qui existe; mais néanmoins il se fâche, il se met en colère comme les hommes, il se venge, il punit non-seulement les coupables, mais leur postérité; de telle sorte que les

traits de son caractère se font opposition comme chez l'homme, mais avec cette différence que, dans l'être fini, chacune de ces diverses affections étant finie, elles peuvent toutes exister sans contradiction et se succéder, ce qui n'est pas logiquement possible dans l'être infini, en raison des proportions infinies données à sa miséricorde, à sa justice, à sa bonté, à sa vengeance; la miséricorde et la justice infinies ne pouvant exister dans un même être avec la vengeance et la bonté infinies. La généralisation absolue des idées morales empruntées à l'homme et appliquées à l'être infini conduit donc à une contradiction, à une impossibilité logique dans la constitution du caractère de ce Dieu suprême et unique. Aussi, la théologie ne se sauve-t-elle de cette contradiction que par le mot sacramentel de mystère, qui couvre toutes les contradictions de son voile sacré, et met ainsi les erreurs dogmatiques à l'abri de la critique de la raison. Le Dieu des juifs, malgré ce défaut capital qu'il était inévitable de lui donner, en personnifiant en lui la cause impersonnelle de l'univers, est néanmoins la plus simple et la plus universelle des conceptions de l'intelligence, nous dirons même la plus philosophique, car à la personnification près, qui fait de cette idée de l'être et

de ses attributs une erreur, elle est la plus complète synthèse de toutes les idées métaphysiques relatives à l'existence nécessaire d'une cause unique de l'univers. Aussi sous ce rapport le dogme des juifs, par sa simplicité et son unité, et surtout par l'absence de toute personnification secondaire de ses attributs, est-il en réalité supérieur à tous les autres et par conséquent le plus propre à être la base d'une religion universelle.

Le Dieu simple et unique des juifs a été conservé dans toute sa simplicité et son unité par Mahomet. Ce prophète n'a prétendu être rien autre chose qu'un envoyé de Dieu, ayant reçu la mission de rétablir la vraie doctrine religieuse et le vrai culte, altérés par les juifs et les chrétiens. Le mosaïsme et le mahométisme sont donc les deux religions vraiment monothéistes qui seules existent, car elles n'ont qu'un Dieu universel en une seule personne.

Après le Dieu unipersonnel des juifs et des mahométants, viennent dans l'ordre de composition les Dieux universels de la religion des Perses. Les descendants de cette antique nation, chassés par les mahométans, existent encore aujourd'hui dispersés dans l'Inde, où leurs livres sacrés ont été retrouvés. Les Dieux des Perses sont Ormuz et Arhiman. Le premier de ces Dieux

est le créateur de tout bien, le principe de la lumière et de la vérité; le second est le principe du mal, des ténèbres et de l'erreur. Ces deux Dieux procèdent d'un principe unique; nés du temps absolu et engendrés par sa parole (expression mythologique consacrée pour exprimer l'action dans toutes les théologies orientales), ils sont évidemment la personnification des deux idées de la création et de la destruction, abstraites et universalisées; ils représentent deux des lois nécessaires de l'univers révélées par l'expérience. A la fin des temps et lorsque l'existence de l'univers sera consommée, tous les deux doivent avec toutes les créatures se réunir dans le sein de l'être unique et éternel, principe de tout ce qui est.

Dans le système mythologique des brahmes, l'être solitaire, primitif, éternel, l'être absolu par excellence, l'être invisible, impalpable, le seul qui soit réel et qui existe par lui-même, abstraction faite de l'univers, qui est une illusion et n'a pas de réalité, c'est Brahma, le grand Brahma, l'être inintelligible qui, après s'être reposé au commencement dans la contemplation de lui-même, a fait émaner toutes choses de lui par sa parole. Ce Dieu suprême, personnification de l'idée universelle et abstraite de l'être, ou de

la substance éternelle conçue à l'état métaphysique, lorsqu'il est considéré dans son essence, est un être unique, immatériel, sans accident, sans mouvement, sans affection morale, sans forme; mais lorsqu'on le considère dans sa manifestation extérieure il se subdivise en trois Dieux : lorsqu'il crée, il s'appelle Brahma; lorsqu'il conserve, il s'appelle Vichnou; lorsqu'il détruit et qu'il renouvelle les formes de la nature, il s'appelle Siva. Ces trois divinités symboliques représentent évidemment trois idées universelles relatives aux trois modes d'action de la toute-puissance absolue de l'être cause, elles sont la personnification de ses lois révélées par l'univers visible. La trinité des brahmes est aussi celle des boudhistes qui l'ont conservée en se séparant de la religion mère, en ce qui regarde principalement la division des castes. Dans le brahmanisme et le boudhisme, c'est toujours la seconde personne de la trinité, c'est-à-dire le principe conservateur qui s'incarne pour révéler la science et sauver les hommes.

La trinité chrétienne, qui se compose de trois personnes formant également un seul Dieu, a été créée avec des idées également universelles, mais qui sont différentes et se rapportent à d'autres points de vue touchant la cause de l'univers.

Les docteurs chrétiens prétendent en vain, pour donner à leur symbole, le plus nouveau de tous, une antiquité respectable, faire remonter son existence à la révélation de Moïse, mais cette prétention est rationnellement et historiquement inadmissible. Le Dieu de Moïse, ce Dieu que les juifs anciens aussi bien que les juifs modernes ont toujours considéré comme simple et unipersonnel, n'est pas le Dieu triple du christianisme. Les théologiens chrétiens ont fait, sans doute, tous les efforts possibles d'habileté et de subtilité dans leurs interprétations des textes bibliques, pour y trouver quelques indices des trois personnes qu'ils affirment exister dans leur Dieu. Ces interprétations forcées peuvent suffire à quiconque possède la foi et accepte, par conséquent, sans examen critique ce qui lui est enseigné sous la garantie de cette aveugle autorité; mais si l'on fait usage de ses yeux pour lire les textes et de son intelligence pour les comprendre et si d'ailleurs on tient compte, comme on le doit, du fait de la croyance des juifs, de cette croyance qu'ils ont constamment conservée et soutenue comme peuple et comme individus depuis qu'ils sont dispersés, et cela conformément à leur tradition et au sens que leurs docteurs ont toujours donné

à leurs livres sacrés, avant, pendant et après l'établissement du christianisme, il est évident que le Dieu simple et unipersonnel des juifs n'est pas et n'a jamais été dans sa constitution idéale et métaphysique le même Dieu que le Dieu un et triple des chrétiens.

Il y a donc, en réalité, dans le Dieu du mosaïsme et dans celui du christianisme deux Dieux, deux symboles différents et inconciliables. Cette différence et cette opposition, qui existent dans les dogmes, sont d'ailleurs assez démontrées par les faits et par l'antipathie des sectateurs de ces deux doctrines pour que nous n'entrions pas dans d'autres explications à ce sujet. Nous nous contenterons, pour faire ressortir cette différence, de donner une explication du symbole trinitaire des chrétiens, en décomposant les idées universelles et personnifiées dont il est formé.

Des trois personnes qui composent le Dieu triple et un du christianisme, la première personne est le Père; il représente l'idée abstraite et personnifiée de l'être éternel, de la substance universelle, principe et cause de tous les êtres; cette personnification est bien la même que celle du mosaïsme, mais la ressemblance entre les deux théologies s'arrête là. Dans la seconde

personne, dans le Fils, nous trouvons l'idée abstraite et personnifiée de l'action créatrice et conservatrice des êtres, en d'autres termes, la manifestation active de l'attribut nécessaire de la toute-puissance sans laquelle l'être qui existe par soi, pourrait être conçu comme existant en tant que substance éternelle, mais ne serait point cause, ne serait point père. En effet, sans une action efficace, l'être éternel, le Père, ne serait point le Père, puisqu'il ne pourrait rien produire et ne produirait rien. Cette action personnifiée du Père, par laquelle il est père et que, pour être père éternel, il engendre ou a engendrée de toute éternité (ce qui est indifférent, car l'éternité n'a pas de temps), c'est le Verbe. Le nom de verbe consacré pour exprimer le produit de cette filiation mythologique qui personnifie l'action éternelle de l'être par laquelle le Père est père, et qui rend, dans la contexture du symbole, le fils aussi nécessaire que le père, ne peut avoir un sens douteux. Le mot qui nomme l'action divine, abstraite de l'être et la personnifie, c'est le mot qui, dans toutes les langues, exprime l'action en général.

L'idée de l'action abstraite de son sujet étant déjà personnifiée et nommée par le mot verbe, au moyen d'une de ces substitutions ou plutôt

de ces superfétations qui se rencontrent si fréquemment dans la composition des symboles, cette idée a été ensuite identifiée avec le mot parlé, avec le phénomène de la parole, de telle sorte que de la personnification de l'idée de l'action exprimée par le mot verbe, on est arrivé à personnifier la parole elle-même, la parole qui n'est point, comme le mot, une simple formule vocale, un son mort et sans vie par lui-même, mais en quelque sorte un être intellectuel, un phénomène vivant, une incarnation de la pensée sous une forme qui sert non-seulement à la manifester extérieurement, mais qui est encore l'instrument de la puissance et le signe du commandement.

Dans la contexture de ce mythe, le personnage symbolique du Verbe se compose donc de l'idée universelle de l'action exprimée par le mot même qui est employé pour nommer l'action en général, et de plus il se compose d'une idée anthropomorphique, celle de la parole qui, chez l'homme, est tout à la fois l'expression, le moyen, l'instrument de la pensée et le signe extérieur de la volonté qui commande. Aussi, le sens mythologique de cette personnification étant donné, on conçoit pourquoi il est dit que Dieu, qui nécessairement ne parle pas puisqu'il

n'a point de bouche, a créé le monde par la parole.

Le sens de ce mythe est clair, la parole est l'expression symbolique de l'action de Dieu, que la théologie chrétienne a abstraite de Dieu et personnifiée dans une seconde personne divine sous le nom de Verbe.

Si cette origine du Dieu Verbe, fils de l'être éternel et personnification de son action, n'était point suffisamment expliquée par l'analyse des idées qui entrent dans sa composition, le rôle qu'il remplit mythologiquement dans toute la série des actes du drame cosmogonique et humanitaire viendrait confirmer sur tous les points notre interprétation.

En effet, c'est par le Verbe, généré lui-même par le Père, que la création est accomplie. Le monde étant créé et perverti ensuite par la chute de l'homme, c'est le Verbe qui doit le sauver; le salut qu'il apporte dans le monde n'est qu'un acte consécutif de celui de la création. Sauver le monde, c'est le créer une seconde fois. Dans sa mission de sauveur et lorsqu'il intervient, en s'incarnant sous une forme matérielle, dans l'histoire de l'humanité, par une nouvelle combinaison d'idées à laquelle la forme symbolique se prête encore sans difficulté, le Verbe, fils de

Dieu, se manifeste comme étant la parole de son père, la parole divine incarnée dans un corps qui parle. Sous cette nouvelle forme, le personnage du Verbe est tout à la fois corps et parole, homme et Dieu, l'idée générale de l'humanité étant associée dans ce mythe à celle de l'idée universelle de la divinité. Dans le symbole chrétien, les idées générales et universelles ont été accumulées pour former la personne du Fils, qui représente l'action universelle créatrice et conservatrice de l'être père, de l'être cause, manifestée dans ses effets et sous la forme corporelle. Aussi, ce symbole est-il très compliqué, mais, comme on le voit, il n'est point inaccessible à l'analyse.

La troisième personne de la trinité des chrétiens, celle de l'Esprit-Saint, n'est rien autre que la personnification d'une troisième idée universelle, sans laquelle le Père ne serait point père, le Fils ne serait point fils, et qui est, par conséquent, nécessaire à l'existence logique de ces deux personnes divines. Cette troisième personnification, c'est celle de l'idée universelle du rapport qui est un des éléments de la notion métaphysique de cause; car, sans le rapport, il n'y a pas d'action intelligible, pas de génération et pas de cause possible. Ce troisième terme

nécessaire à la constitution métaphysique de la cause et qui est l'idée du rapport sans lequel il n'y a pas de génération, sans lequel il n'y a point de père et point de fils, devient tout naturellement, dans ce symbole, la personnification de l'amour universel qui engendre tout par l'union et qui unit tout ce qui est engendré.

C'est donc par la troisième personne nommée l'Esprit-Saint, qui réprésente l'idée universelle de l'amour, que le Père est uni au Fils, que le Fils est uni au Père, et comme le troisième terme qui en unit deux autres ne peut pas être séparé d'eux, il est lui-même uni à eux, il ne forme avec eux qu'un seul et même tout divin, un seul Dieu. Aussi, dit-on dans la théologie chrétienne que le Saint-Esprit, la troisième personne de la trinité, bien qu'il procède du Père et du Fils, est inséparable d'eux, qu'il est co-éternel à eux, et enfin que ces trois personnes, toutes trois consubstantielles, ne font qu'un seul et même Dieu. Symboliquement, cette trinité idéale est très certainement une belle, admirable et logique association d'idées qui exprime complètement la notion métaphysique d'une cause universelle. L'idée universelle de l'être, l'idée universelle de l'action, l'idée universelle du rapport, ainsi réunies dans

une seule idée, celle de cause suprême, et nommées Dieu, forment un symbole profondément philosophique et logiquement constitué. Lorsqu'on le considère dans sa contexture abstraite et métaphysique, il représente réellement sous ses trois points de vue et dans ses trois personnifications l'idée abstraite la plus complète et la plus absolue de la cause suprême, qui ne peut être conçue par la raison comme cause que par ces trois termes : l'être, l'action, le rapport, Dans l'application de cette doctrine symbolique par laquelle est constituée métaphysiquement dans la théologie chrétienne l'idée de cause, la troisième personne de la trinité, le Saint-Esprit, accuse d'ailleurs le caractère qui lui est propre. Son rôle est d'unir tout ce qui existe, par l'amour dont il est le symbole. Ce qu'il fait à l'égard du Père et du Fils dans le sein de cette société de Dieux dont il fait partie, il le fait dans le monde, il le fait dans la société des hommes, il est avec eux, il leur est envoyé par le Fils au nom du Père, source de tous les êtres, et il unit non-seulement tous les hommes entre eux, mais l'humanité tout entière avec le Père et le Fils ; il est le principe, l'agent, le lien, le moyen de l'association universelle des créatures entre elles et avec leur principe créateur, il est enfin le sym-

bole de l'union de tous les êtres, la personnification du rapport harmonique qui unit toutes les choses, les causes et les effets.

Si nous comparons maintenant, sous le rapport de leur valeur symbolique, les Dieux universels que nous venons d'analyser, il nous sera facile de reconnaître les points par lesquels ils diffèrent et ceux par lesquels ils se ressemblent.

Le symbole monothéiste de Moïse conservé dans toute sa simplicité originelle par le mahométisme, représente l'idée universelle de l'être absolu, sans aucune personnification secondaire de ses attributs, de sa puissance d'action, de ses modes d'activité, manifestés par les lois de l'univers; il est simple et unipersonnel. Dans le système dualiste de la religion de Zoroastre, les deux principes du bien et du mal ne représentent plus l'être absolu considéré en lui-même et dans son unité simple, mais les deux actions universelles de la création et de la destruction par lesquelles sa toute-puissance se manifeste selon ces deux modes nécessaires à l'existence et à la durée de l'univers visible.

Le symbole trinitaire des brahmes, qui se résume d'une manière très nette et très explicite dans une unité absolue, représente les trois modes d'actions de la toute-puissance de l'être

cause, c'est-à-dire la création, la conservation, la destruction.

Dans ce symbole, il y a l'idée d'une loi universelle, dont on ne trouve pas l'expression dans le symbole des perses, c'est celle de la conservation. Cette idée universelle qui, personnifiée, forme le Dieu intermédiaire du brahmanisme, indique une science plus analytique des phénomènes généraux de l'univers, et une observation plus attentive de l'une des lois de son existence et de sa durée. L'interposition, entre le fait de la création et celui de la destruction, d'un troisième fait nécessaire, celui de la conservation, sans lequel les deux puissances rivales se neutraliseraient, harmonise ces deux modes extrêmes de la toute-puissance.

Ce symbole, qui exprime l'ensemble des lois de l'univers, par lesquelles se manifeste extérieurement la toute-puissance de l'être, serait sous ce point de vue l'exacte et vraie représentation des lois de la cause universelle, si à l'action conservatrice on substituait l'action progressive qui, impliquant la conservation, se concilie avec la création et la destruction et se manifeste d'ailleurs dans l'univers comme une des lois caractéristiques et nécessaires auxquelles sont soumises toutes les créatures.

Le symbole chrétien s'écarte de ces données; ce ne sont plus les lois universelles, mais les trois idées de l'être, de l'action de l'être, du rapport nécessaire en vertu duquel il agit et qui est la raison, la loi de son action, comme cause, qui sont personnifiées. Ce symbole est tout-à-fait métaphysique et il représente la notion de l'être universel dans sa condition logique de cause. Dans ce symbole, l'action de la cause universelle n'est point divisée, ses modes ne sont pas distingués, et les phénomènes opposés de l'univers, qui en sont les effets, n'y sont point représentés. Aussi, bien que sous le rapport purement métaphysique, le symbole chrétien soit supérieur à celui des brahmes et à celui des perses, il leur est inférieur sous le rapport de l'explication des phénomènes naturels, l'action de la toute-puissance n'y étant point divisée et personnifiée en plusieurs Dieux, et restant tout entière renfermée dans la seconde personne, dans le Verbe, qui ne représente que l'action créatrice et conservatrice; dans ce symbole, comme dans celui du mosaïsme pur, l'existence du mal n'a point d'explication possible. D'où vient le mal? Comment et pourquoi existe-t-il? Voilà des questions auxquelles le christianisme ne peut répondre, qu'en introduisant après coup

dans la création un principe secondaire du mal, qui, s'il n'est point Dieu de droit par le dogme, est néanmoins Dieu par le fait.

Dans le récit de la création mosaïque auquel se refère le christianisme, il n'est point question de la création du principe du mal. Il n'est point dit qu'il ait été créé avant, pendant ou après les six jours, il apparaît dans la création elle-même où tout est bien, spontanément, sans y être annoncé, mais déguisé et sans que son caractère et son rôle y soient franchement accusés. Toutefois, si son origine est enveloppée de mystères, et si son existence nécessaire n'est point dogmatiquement établie pour la partie de l'éternité qui a précédé la création, s'il n'a point son titre de Dieu éternel écrit dans la Genèse, pour la première moitié de l'éternité antérieure à la création, il le possède du moins pour la seconde dans le dogme des chrétiens, sur l'enfer, et dans celui des mahométants qui lui est semblable sur ce point. Pour l'avenir, il est éternel, plus éternel que ne le sont, dans le dogme des brahmes et des perses, les Dieux du mal, qui doivent à la fin des temps retourner avec toute la création au sein du premier principe d'où ils sont émanés.

Au point de vue logique, l'existence du mau-

vais principe, éternelle dans l'avenir, lorsqu'elle ne l'a pas été dans le passé, est logiquement inadmissible.

Evidemment, malgré toutes les tentatives essayées pour dissimuler l'existence nécessaire du mauvais principe représentant dans l'ordre naturel le fait universel et la loi de la destruction, et pour réduire à un seul bon principe la cause personnifiée de l'univers, le Satan des juifs, des chrétiens et des mahométants a très certainementune parenté très étroite avec l'Arhiman des perses et le Siva des brahmes. Quoiqu'il ne soit pas réputé Dieu dans les religions qui lui ont refusé cet honneur, il représente néanmoins en dehors de leur symbole divin l'idée universelle et personnifiée de la destruction et du mal, dont il faut bien, selon les conditions de tout système mythologique, trouver la cause dans un personnage surnaturel.

Si nous considérons maintenant sous le rapport scientifique la personnification des idées universelles qui sont les éléments de la science métaphysique, la racine et le tronc de toutes les sciences, sous cette forme à laquelle on donne le nom de théologie, la science se change en superstition, les idées ne sont plus des idées, mais des êtres surnaturels qui, n'existant pas

hors du cerveau de l'homme, n'ont que cette réalité subjective qui constitue la fiction et l'erreur. La théologie affirmant l'existence objective de ces êtres de raison composés d'idées vraies en elles-mêmes, mais qui, personnifiées et divinisées, ne sont plus que des fantômes intellectuels, n'est à vrai dire qu'une science d'erreurs, une science qui s'ignore et qui se trompe elle-même avec bonne foi, surtout lorsque ses erreurs ont reçu par la tradition une confirmation morale. Avec elle la science métaphysique reste enveloppée et cachée dans la forme symbolique, les idées y sont renfermées sous clef, et il est impossible et défendu d'entrer dans ce sanctuaire mystérieux, où les prêtres eux-mêmes n'osent plus pénétrer, épouvantés par la terreur superstitieuse dont ils l'ont environné. Non-seulement la science métaphysique absorbée par la théologie, est faussée et changée en superstition, mais sous cette forme, la science physique est également faussée et devient impossible, puisque tous les phénomènes de la nature sont attribués à des causes surnaturelles. Sous le règne des Dieux universels, comme sous celui des Dieux du polythéisme, comme sous celui des Dieux fétiches, tout étant surnaturel dans la nature, et les événements étant accomplis par la volonté et

selon les décrets des Dieux, le pouvoir artificiel que l'homme est appelé à exercer dans le monde, pour sa conservation, son bien-être, et son perperfectionnement, devient nul, ou plutôt il ne se développe pas. Avec la fausse science qui domine et trompe les intelligences, l'art n'est jamais qu'une application de cette fausse science, un art superstitieux qui consiste à louer, à flatter, à prier les êtres surnaturels, et à leur offrir des sacrifices et des présents, pour obtenir d'eux ce que l'homme pourrait se procurer à lui-même par la science vraie et par le travail intelligent. Sous ce rapport, les diverses phases de la superstition se ressemblent et se rapprochent. L'adorateur d'un Dieu universel et unique ne fait rien autre chose que ce que fait l'adorateur des Dieux multiples, que ce que fait l'adorateur des Dieux fétiches. Malgré la grandeur relative des Dieux universels et leur infinité, rien n'est changé, pour le fond, aux habitudes de la superstition, et il est même à remarquer que, dans les religions qui reposent sur les symboles métaphysiques les plus élevés, on retrouve une foule de croyances et de pratiques superstitieuses qui appartiennent aux religions inférieures et même au fétichisme.

Il existe donc une espèce d'unité dans la su-

perstition, et de même que dans le dernier, ou si l'on veut dans le premier degré de la superstition, lorsque l'imagination divinise un être quelconque pris dans la nature et qui fait partie du grand tout, il y a une idée confuse, un sentiment instinctif du rapport universel qui lie la partie au tout, de même sous la forme la plus élevée de la superstition, alors que les Dieux sont faits d'idées universelles et représentent l'être absolu dans son infinité, il y a le sentiment confus, l'idée vague du rapport de la partie au tout, de l'individuel à l'universel. Aussi, sans parler de tous les êtres surnaturels secondaires, tels que les anges, les démons et les saints qui, dans les religions monothéistes, dualistes et trinitaires, occupent la place des Dieux inférieurs du polythéisme qui, lui aussi, avait son Dieu universel, on retrouve dans les cérémonies du culte de ces religions des actes qui sont de vrais actes d'idôlatrie et de fétichisme. L'adoration des reliques, celle des images, les amulettes et les mille pratiques superstitieuses enseignées dans la plupart de ces religions, comme des moyens d'obtenir des secours surnaturels, appartiennent à la forme primitive de la superstition; par elles, le fétichisme touche au monothéisme, et tous les deux au panthéisme.

Pour rester fidèle à la marche que nous nous sommes tracée dans l'examen du phénomène général de la superstition, nous terminerons ce chapitre en recherchant le rapport qui existe entre le développement des sentiments moraux de l'homme et la forme de la superstition qui est caractérisée par la personnification des idées universelles.

Lorsque par l'abstraction, la généralisation suprême et la personnification de toutes les idées, l'imagination est parvenue à composer un Dieu universel, simple ou complexe, cette conception agit nécessairement sur le développement des sentiments moraux de l'homme et ceux-ci lui correspondent. Cette idée d'un Dieu unique, maître absolu de l'univers et créateur de tous les êtres, devient le centre d'attraction de toutes les idées, et en quelque sorte l'axe autour duquel viennent se mouvoir tous les sentiments de l'homme. En même temps que le mouvement des sentiments et des idées tend à se diriger vers ce but unique, il tend aussi à s'étendre par une expansion indéfinie et à embrasser l'humanité entière dans un même système, où tous les membres de la famille sont regardés comme des frères. La religion qui s'établit sur cette base ne peut pas être simplement une religion nationale, mais une religion universelle.

Un seul Dieu étant donné, dans la personnification de l'idée de la cause universelle, qui reste d'ailleurs toujours vraie, indépendamment de sa personnification, cette idée de l'unité dans la cause entraîne logiquement celle de l'unité et de l'harmonie dans ses effets. Conformément à ce principe d'unité, il ne doit y avoir qu'une seule loi, une seule religion, un seul culte parmi les hommes. Et pour cela une seule révélation doit dominer, absorber et détruire toutes les autres, qu'elle condamne comme fausses. Telle est la conséquence qui découle nécessairement de la personnification de la cause de l'univers, dans un Dieu unique et personnel, et de la fiction d'une révélation faite aux hommes par ce Dieu. De ce point de vue, la prétention de toute religion fondée sur des bases semblables, à être la seule, l'unique, l'universelle religion, est parfaitement rationnelle. Aucune religion possédant un Dieu universel, et une révélation divine, ne peut se soustraire à l'obligation de se dire et de se croire la seule vraie. Si elle agissait autrement, elle serait inconséquente, et manquerait de foi en elle-même. Cette obligation a été parfaitement comprise par le christianisme et par le mahométisme, qui se sont annoncés comme des religions universelles, et qui ont dû lutter,

comme ils l'ont fait, pour la domination du monde. Tous deux, issus du mosaïsme, ont développé le germe que cette religion mère contenait, et qui était resté enfoui dans l'intelligence et le sentiment du peuple juif. Ce peuple, qui possédait un Dieu universel et unique, n'a jamais compris sa mission ; aveuglé par son égoïsme, il s'est contenté de considérer son Dieu comme un Dieu national et non comme un Dieu universel. Sous ce point de vue, l'institution de Moïse, si habilement, si fortement constituée pour nationaliser le troupeau d'esclaves qu'il avait affranchi, et l'élever au-dessus des autres nations, comme un peuple modèle, comme un peuple élu parmi les autres peuples, ne répondit pas, sous la forme étroite qu'elle conserva, à l'universalité de son principe; le peuple juif manqua à sa destinée par l'intelligence et par le cœur.

Un vice analogue, quoique produit par une autre cause, a caractérisé la religion des hindous ; elle ne tendit pas à l'universalité, quoique sa doctrine théologique se résumât dans un Dieu unique et universel. Les causes de ce défaut d'expansion furent tout à la fois le mystère qui enveloppait la partie élevée du dogme théologique reservée pour la caste sacerdotale, et l'organisation sociale qui divisait les hommes par cas-

tes, et ne leur permettait qu'un degré d'initiation à la religion correspondant au rang qu'ils occupaient dans l'échelle sociale. Sous l'influence de ces conditions, le brahmanisme fut une religion compressive, égoïste, à laquelle sa forme ne permettait pas de devenir universelle, et qui resta nationale. Il n'en fut pas de même du boudhisme, qui, après avoir tenté d'abolir les distinctions des castes dans l'Inde, dut tendre comme le christianisme et le mahométisme, à devenir une religion universelle, se répandit au dehors et fut animé d'un esprit de prosélytisme et de conquête.

Nous avons dit dans notre introduction, pourquoi ces religions, qui se rencontrent opposées les unes aux autres sur les divers points du globe, sont aujourd'hui frappées de stérilité, et impuissantes à réunir les hommes dans une même communion d'idées. La raison de cette impuissance est d'abord dans leur forme mythologique, elle est dans l'erreur qui les domine toutes, dans le schisme qui les divise en elles-mêmes et leur déchire le sein; elle est encore dans la foi : ce principe aveugle qui les a fait vivre, et qui les fait végéter encore, est précisément celui qui s'oppose à ce que l'une d'elles domine les autres. Ce résultat naturel et logique, qui est dû

à la variété, à la multiplicité des erreurs de l'imagination, est d'ailleurs un résultat heureux; car il a été et il est encore une garantie pour la liberté du genre humain qui, s'il eût été soumis universellement à une seule erreur, aurait pu légitimement la prendre et l'accepter sans retour pour la vérité. Mais une telle destinée n'est pas donnée à l'erreur, elle est multiple et diverse de sa nature. Sous chacune de ses formes variées, elle peut tromper et égarer l'humanité par fraction et pour un temps, mais aucune de ces fictions ne peut, n'a pu et ne pourra jamais devenir universelle. Ce n'est point sous des formes mythologiques qui cachent la vérité et donnent naissance à mille interprétations diverses par le besoin même que l'intelligence éprouve de connaître et de comprendre ce qu'on lui cache, que se révèle la vraie religion destinée à conduire les hommes à l'unité. Cette mission n'appartient qu'à la science vraie, à la science dégagée de toute fiction, de toute personnification symbolique des idées, à la science claire, explicite, accessible à la raison, découverte, démontrée et acceptée par elle. Il n'y a d'unité possible et de religion universelle que dans ces conditions.

Une dernière observation nous reste à faire

sur un trait spécial qui caractérise les religions qui ont des Dieux universels. Par une pente forcée, qui est celle de l'erreur sur laquelle elle repose, en raison de la personnification de la cause de l'univers, la doctrine de ces religions, alors même qu'elle enseigne l'amour de l'humanité, conduit à la vie contemplative et solitaire, et, sous ce rapport, elle devient, dans ses effets, contraire à la vraie morale, à la vraie religion. En égarant l'intelligence vers un être idéal, qui est proposé en même temps comme l'unique objet de la science et comme le seul objet digne de l'amour de l'homme, elle absorbe, elle détruit le sentiment le plus éminemment religieux : celui de l'humanité. La religion, dans ces conditions, cesse d'être un lien social, elle redevient un sentiment égoïste, et, comme les extrêmes se touchent, la superstition, à ce dernier degré, se résume dans une espèce d'idolâtrie intellectuelle dont le but final est purement individuel, comme il l'est dans le fétichisme, avec ces différences toutefois : 1° que l'idole du sauvage, au lieu d'être une idée métaphysique comme celle de l'anachorète, est un objet physique, et que l'erreur de l'un a pour point de départ une ignorance fatale et primitive, tandis que l'erreur de l'autre a pour

point de départ une science fausse qui, au fond, est l'équivalent de l'ignorance; 2° que l'erreur du premier est avant la civilisation, avant l'humanité, tandis que l'erreur du second les lui fait traverser sans les connaître et sans les aimer.

Sous l'influence de cette erreur, qui dérobe à l'humanité les sentiments moraux qui lui sont destinés, le cœur de l'homme se dessèche, il cesse d'avoir une famille, des amis, une patrie. L'amour de Dieu, qui le conduit dans la solitude et l'éloigne de ses semblables, n'est plus même un sentiment religieux, il n'est qu'un détour de l'égoïsme qui revient sur lui-même comme à son but, après s'être perdu dans le vide. Afin de pardonner cet égarement de l'intelligence et du cœur à ceux qui en deviennent coupables, il faut les regarder comme des malheureux atteints de folie.

CHAPITRE V.

DE LA NATURE.

Parmi toutes les formules qui ont servi à exprimer l'idée de la cause universelle considérée non-seulement dans son entité abstraite, mais dans sa puissance effective, il en est une qui mérite d'arrêter notre attention, c'est le mot *nature*. Il n'est point, en effet, de formule dont la signification soit plus large, plus universelle et qui se prête à un plus grand nombre d'applications particulières ou générales. Ce mot nature a été employé par les philosophes spiritualistes comme par les philosophes matérialistes, et il a servi de formule neutre pour exprimer non-seulement la cause universelle, mais tout ce qu'elle a produit. Les deux écoles l'ont également employé lorsqu'il a fallu discuter sur l'essence des causes premières et sur l'essence des êtres créés. Cette expression, dans sa généralité, convenait parfaitement bien à l'un et à l'autre système; elle offrait aux spiritualistes, par son peu de précision, assez de ténèbres pour y loger leur

Dieu abstrait et négatif et l'y laisser caché et comme sous-entendu ; pour les matérialistes, elle était une formule assez vague pour qu'ils n'eussent pas besoin de s'expliquer plus catégoriquement sur la personnalité de Dieu dans un temps où il eût été dangereux de le faire.

Sous cette formule, espèce de symbole poétique et philosophique qui s'applique à la cause comme à ses effets, les philosophes scholastiques avaient aperçu et distingué deux idées universelles : celle de la cause et celle de l'effet. L'idée de la cause qui était appelée par eux *natura naturans,* la nature qui produit ; celle de l'effet qui était appelée *natura naturata,* la nature produite. Cette double acception nous paraît parfaitement correspondre à la réalité des choses, et à la théorie que nous avons exposée sur la loi de création de la cause universelle qui, dans le développement de sa puissance, s'augmente de ses effets et agit en eux sous la forme de causes secondes.

Nous consacrerons donc quelques lignes à fixer le sens de ce mot nature et à retracer les objets réels qui ont fourni à l'imagination de l'homme les idées générales et universelles avec lesquelles il a créé, en les personnifiant, cette espèce de divinité poétique et philosophique appelée la Nature, dont le culte n'entraîne aucune supersti-

tion et qui est la plus universelle de toutes, puisqu'elle convient à tous les systèmes.

L'étymologie du mot nature vient du mot latin *natura*, dérivé lui-même du mot *nasci* naître, au participe passé *natus*, au participe futur *nasciturus*. Il signifie tout ce qui est né, tout ce qui est à naître; il renferme, comme beaucoup de mots que l'antiquité nous a transmis, un sens profond et vrai, car ce qui est à naître viendra nécessairement de ce qui est né. Ce mot nature, dans son acception générale, embrasse non-seulement tous les êtres qui existent, toutes leurs propriétés, leurs fonctions, mais les causes mêmes par lesquelles ils existent et leurs lois éternelles et fatales; il est plus grand, plus universel que le mot Dieu, puisqu'il embrasse Dieu et qu'il renferme une idée de nécessité qui s'applique à lui comme étant sa loi. En effet, lorsque l'on dit la nature de Dieu, c'est comme si l'on disait la loi de Dieu, la loi qui existe en Dieu. Après avoir compris le mot nature dans la première de ses acceptions universelles et comme exprimant la cause de tous les êtres, cette formule s'applique encore à tous les êtres pris individuellement, à leurs lois particulières, à leurs fonctions, et à toutes les conditions phénoménales de leur existence; elle s'applique aussi bien aux

éléments simples qu'aux êtres composés, aux êtres éternels qu'aux êtres contingents. Dans certains cas, ce mot est un synonyme de la cause première abstraite de l'univers; dans d'autres, il est le synonyme de l'univers lui-même considéré comme cause seconde; car l'univers, bien qu'effet dans sa forme matérielle, n'est point un effet mort, mais la collection des êtres vivants ou des causes secondes qui contiennent la substance et manifestent, en l'exerçant, la toute-puissance des causes éternelles.

Considéré tout-à-la-fois comme cause et comme effet, sous le nom de nature, l'univers est tout ce qui agit, tout ce qui a vie et puissance. La nature est le nombre infini des corps célestes, les systèmes de mondes, elle est l'air, la lumière, le calorique, l'électricité, le magnétisme, les mers, les continents, les îles, toutes ces choses et les éléments qui les composent, tels qu'ils peuvent se combiner en nombre, en quantités infinies, les minéraux, les végétaux, les animaux; elle est non-seulement toutes ces choses, mais encore toutes leurs actions, tous leurs rapports, toutes leurs lois, les phénomènes qu'elles produisent et qui se génèrent les uns les autres, les affinités chimiques des corps, les propriétés physiologiques des êtres organisés.

les instincts des animaux, leurs passions, leurs facultés de toute espèce, leurs transformations, leurs progrès, leur vie, leur génération et leur mort.

Sous ce point de vue, la nature c'est la cause éternelle et cachée apparaissant dans tous les êtres matériels qui composent le spectacle magique de l'univers et qui sont la manifestation active de sa toute-puissance. Poétiquement parlant, la nature est la divinité qui se révèle sous une forme visible et palpable et qui, sous cette forme nécessaire à l'exercice de sa puissance, enfante incessamment tous les êtres et les détruit pour en reproduire d'autres avec leurs débris, sans fin, sans repos, avec une inépuisable fécondité. Elle est la divinité réelle partout présente et que les inventeurs d'un Dieu négatif n'ont point voulu voir ni connaître, parce qu'elle était ici, là, partout sous leurs yeux : divinité immense, infinie, variée, aussi merveilleuse dans son ensemble que dans ses détails, dont la contemplation offre à l'artiste ses modèles, aux savants l'objet de la science analytique la plus profonde, aux philosophes la synthèse la plus complète, celle qui renferme la diversité dans l'unité. Elle est une divinité unique et universelle, mais dont la constitution est en tout point

différente de celle de l'être idéal et abstrait qu'on a mis à sa place et qu'on lui a donné pour auteur, en dépit des lois de la raison et de l'évidence des faits. Cette divinité n'est point solitaire, indivisible, immatérielle, invisible, inétendue, mais elle est, dans sa constitution complexe et sociale, la multitude infinie des éléments, et tous les êtres variés et contingents formés de sa substance éternelle. La loi de sa puissance est dans le nombre et non dans une unité simple, symbole, non d'un pouvoir absolu, mais de l'impuissance. Elle n'est point inobservable et cachée dans une région inaccessible de l'espace, mais elle est partout révélée là où il existe un être qui tombe sous les sens; elle est enfin une divinité familière avec laquelle nous vivons, qui est en nous, qui est nous. Elle est, cette divinité, pour chaque être intelligent et sensible, tout ce qu'il voit, tout ce qui l'intéresse, tout ce qu'il désire, tout ce qu'il craint, tout ce qu'il aime. Pour l'homme, en qui elle existe comme en toutes choses et qui veut la contempler hors de lui, elle se déploie sur sa tête en un ciel bleu, où brille tour à tour l'éclatant soleil ou la pâle lune avec son cortége d'étoiles; elle est la forêt profonde aux dômes de verdure, palais d'une multitude d'êtres animés

qui accomplissent leurs destinées sous ses voûtes ; elle est l'immense savane qui déroule à l'horizon ses solitudes sauvages, elle est l'océan qui lui sert de limites, le fleuve qui serpente dans son étendue. Partout elle est variée, gracieuse ou terrible. Tantôt elle est la fleur dont le calice s'épanouit au lever du jour et, tout humide de rosée, répand autour d'elle ses parfums ; ici elle apparaît sous la forme voluptueuse d'une jeune vierge dont le sein se gonfle de soupirs et qui cède, en résistant, aux baisers de celui qu'elle aime ; là elle est une tendre mère qui présente la mamelle à son enfant qui lui sourit. Tout-à-coup, elle change d'aspect et de caractère, et cette divinité, qui paraissait si douce et si bienfaisante, obéissant à l'une de ses lois fatales, n'est plus qu'une terrible marâtre détruisant dans ses fureurs tout ce qu'elle avait créé, tout ce qu'elle semblait conserver avec tant d'amour. Alors elle est inexorable, sans pitié. Par une effroyable et soudaine convulsion, elle bouleverse un monde entier dont elle abaisse les continents et soulève les mers. En un instant, elle engloutit sous des masses d'eau des millions d'êtres qu'elle pétrifie ; puis, elle repeuple les abîmes comblés de nouveaux habitants dont les races s'éteindront un jour

dans un semblable cataclysme. Souvent, comme une amie perfide, qui cache la mort et le poison sous les fleurs, lorsqu'elle promet le bonheur et paraît sourire aux êtres qu'elle a produits, c'est la peste qu'elle leur envoie, c'est un volcan qui s'entr'ouvre sous leurs pieds, les brûle ou les ensevelit sous des monceaux de cendres. Tantôt, après un beau jour, la foudre se forme dans les nuages, éclate et tombe sur le temple où de crédules adorateurs viennent offrir leurs prières à des idoles qui ne les entendent pas.

Sous quelque face qu'on l'envisage, la nature se montre toujours dans l'exercice de son triple pouvoir : sans cesse, elle crée, transforme et détruit, pour créer, transformer et détruire encore. Elle manifeste son omnipotence par les combinaisons en apparence les plus capricieuses et sans s'écarter cependant de ses lois. Quelquefois, elle se plaît à faire des monstres qu'elle détruit sans leur donner le pouvoir de se régénérer. Qu'on l'observe dans son ensemble ou dans ses détails, ses actions sont toujours spontanées et d'une sauvage et brutale indépendance. Nous ne dirons pas ses sujets, car elle n'en a point et partout elle est reine, mais les diverses parties d'elle-même agissent spontanément avec leurs propriétés spéciales, avec leurs forces indivi-

duelles, aussi loin que leur action peut s'étendre, sans tenir compte de rien autre chose que des forces qui leur résistent, les neutralisent ou se combinent avec elles. Chaque fois qu'un être agit, fût-ce un atôme ou un soleil, il agit fatalement et avec toute sa force. Cette puissance individuelle, initiale, spontanée, est dans chaque chose selon sa nature; elle en est inséparable et nous l'y trouvons, non comme une invention, une hypothèse faite à plaisir, mais comme une réalité fatale dont l'observation nous a rendus les maîtres et qui, le pouvoir de la nature étant ainsi devenu le nôtre par la science réfléchie, se transforme pour nous en un élément de puissance et de liberté. Lorsqu'on remonte à la source de tous les pouvoirs de la nature et qu'on veut en faire la synthèse ou l'analyse, on y parvient facilement; chacun des atômes ayant son pouvoir individuel, leur réunion est la somme de la toute-puissance universelle. Pris individuellement et abstraction faite des hiérarchies d'êtres contingents qu'ils forment par leurs combinaisons, tous les atômes, dans leur indestructible entité, sont des rois éternels, il n'y a point chez eux de dominateur suprême, ni d'esclave, ils sont toujours dans l'exercice de leur éternelle puissance. S'ils n'agissent point

d'une manière, ils agissent d'une autre, ils parcourent indifféremment toute l'échelle des êtres, depuis la plus simple jusqu'à la plus haute fonction; ils ne sont ni nobles, ni vils; à l'égard les uns des autres, ils sont tous puissants et rois. C'est dans ce peuple innombrable d'entités éternelles qu'il faut chercher les principes et la raison de tous les pouvoirs. C'est dans leur nombre où sont les termes de tous les rapports possibles, qu'il faut chercher le principe de l'éternelle égalité qu'on ne pourrait trouver dans un être simple et solitaire, où sa raison n'est pas. La nature, dans ses éléments universels, est une reine démocratique qui tire de son vaste sein, qui les renferme tous de toute éternité, les pouvoirs temporaires qu'elle donne à chacun des êtres qui viennent, sous une forme palpable, représenter momentanément sa puissance. Dans cette république de l'univers, où tous les éléments commandent et obéissent en même temps, le pouvoir des êtres créés est relatif et contingent comme eux; il se détruit sous le niveau de la mort, tandis que la destruction des êtres qu'ils ont formés est, pour les atômes eux-mêmes, une renovation de leur puissance. Aussi les mondes et tous leurs parasites que ces rois de l'éternité génèrent par leur action

incessante, subissent-ils sans jamais pouvoir s'y soustraire, les lois fatales et logiques de la création, du progrès et de la mort. Cependant les plus petits êtres, comme les éléments eux-mêmes dont ils sont formés, jouissent, dans leur existence éphémère, du pouvoir fatal de créer et de détruire; partie intégrante de la nature, ils participent de tous ses droits et de tous ses pouvoirs. A voir agir les êtres de toute espèce et particulièrement les créatures vivantes qui peuplent le globe terrestre, leurs actions sont toutes conformes aux lois qui régissent la puissance des causes elles-mêmes et ne sont qu'une application fatale de ces lois. Chaque être a, dans son instinct et dans son pouvoir, sa providence individuelle, bienveillante pour lui-même et pour les siens, cruelle et terrible pour ceux qui lui nuisent ou qui doivent subvenir à ses besoins; obligé de détruire pour se conserver et se régénérer, il le fait sans scrupule, sans remords et sans pitié. Il est vraiment étonnant que, par opposition aux lois de la nature, on ait imaginé qu'il existe en dehors d'elle un être compatissant et sensible et que cet être, dont on a fait le père de toutes les créatures vivantes, soit celui qui, dans le système de cette fiction, ait fait le tigre et la gazelle, l'aigle et la

colombe, et peuplé le monde, œuvre de son caprice, de créatures destinées à servir de pâture les unes aux autres. Pour se réveiller de ce rêve, il suffit d'ouvrir les yeux et de voir le carnage incessant qui est la condition nécessaire de l'existence des êtres organisés vivants et sensibles, et que le raisonnement démontre être une des lois fatales de la toute-puissance des causes et de la durée de la création. C'est en vain que les hommes voudraient échapper à cette loi universelle et substituer un rêve à la réalité, en imaginant un monde idéal et à venir qui serait l'opposé du monde actuel; les lois éternelles de l'univers sont dans le présent ce qu'elles ont toujours été, ce qu'elles seront toujours; les lois de la puissance éternelle ne changent pas. Sous ce rapport, l'éternité n'a qu'un seul terme, c'est un présent qui se renouvelle sans cesse. Les êtres contingents peuvent varier de formes, et des séries infinies de créations peuvent être conçues comme exécutées pendant l'éternité par les éléments qui produisent ces transformations de toute espèce; mais les lois universelles, en vertu desquelles ces créations et ces métamorphoses s'accomplissent, sont immuables, et c'est ainsi que la diversité se combine avec l'unité, l'éternité avec le temps. Supposer des êtres

vivants et sensibles qui ne souffrent pas, ne meurent pas, un monde où il n'y aurait pas de destruction, ni de changement, c'est, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, rêver un monde non pas immortel, mais un monde mort, un monde où la puissance éternelle des causes serait anéantie tout entière, dès l'instant qu'elle serait privée de l'exercice de l'un de ses modes nécessaires, la destruction.

Ce n'est point sagesse et philosophie que de fuir devant l'évidence et de vouloir mentir en présence de la réalité; l'erreur et la fiction ne conduisent à aucune fin utile, il faut que l'homme ait le courage et le sang-froid d'envisager en face la vérité. C'est par la connaissance des lois fatales auxquelles son existence est soumise, c'est en face de la nécessité même et en étudiant tous les rapports qui naissent pour lui de cette nécessité, qui, elle, ne le trompe pas, car elle est le type de la vérité et de la raison éternelle, qu'il peut connaître les lois de son existence, sa véritable destinée, et que, par l'acquisition de la science qui lui livre les secrets de la nature, par l'application artificielle qu'il en fait, il peut devenir le plus puissant et le plus heureux de tous les êtres créés. C'est avec ces ressources que ce roi de la création, en étudiant toutes les causes

et toutes les actions qui tuent, conservent ou vivifient, peut créer, au milieu du monde fatal où il vit, et sans déroger à ses lois, un second monde artificiel plus parfait que le premier, un monde dans lequel il se perfectionne lui-même et fait servir à ses besoins les forces de sa nature. Mais, pour prendre sa véritable place dans le monde et y exercer sa royauté, il faut qu'il chasse les fantômes surnaturels qui l'obsèdent et que son imagination ne soit plus troublée par de vains rêves et des terreurs superstitieuses; il faut qu'il étudie la réalité des choses et que, cessant de tout personnifier dans des symboles abstraits, il ne prenne plus ni les idées généralisées, ni les mots eux-mêmes qui les expriment, pour des êtres réels, il faut qu'il brise enfin toutes ses idoles de mots et d'idées, comme il a brisé ses idoles de bois et de pierre. C'est à ce prix qu'il conquerra la science, et avec elle la liberté intellectuelle et morale sans laquelle il ne peut s'élever au niveau de sa destinée, et remplir sa haute mission dans le monde où il existe.

C'est en nous arrêtant à ce point de vue et en précisant les idées que nous attachons au mot nature, que nous terminerons ce chapitre, auquel, entraîné par l'immensité du sujet, nous

avons donné peut-être une trop grande étendue.

Le mot nature renferme pour nous deux idées générales, que l'on confond presque toujours :

1° L'idée de la cause de l'univers;

2° L'idée de l'univers, effet de cette cause.

Si donc nous voulons donner un nom particulier et déjà consacré à la cause universelle, abstraite de l'univers, nous appellerons cette cause : Dieu.

Si nous donnons de même à l'effet un et complexe produit par cette cause, un seul nom, ce nom sera l'univers. Ainsi, Dieu ne sera point l'univers, et l'univers ne sera point Dieu. Il y aura toujours entre les objets des deux idées nommées par ces mots : Dieu, univers, la différence intelligible de la cause à l'effet. Le mot Dieu sera pour nous la formule expressive de la cause universelle, le chiffre unique représentant le nombre infini des principes élémentaires qui la constituent. Cette cause universelle considérée dans son existence abstraite et comme substance incréée, en puissance de générer, au moyen de ses attributs nécessaires, tous les êtres passagers et mortels, sera l'être éternel, immuable, omniscient, tout-puissant, indivisible. Toutefois, son unité et son indivisibilité ne consisteront pas dans la simplicité de sa

constitution, mais dans l'identité de ses éléments et dans l'impossibilité de détacher de lui un seul atôme. Car Dieu ou la cause universelle étant conçu par la pensée comme un tout infini, détacher de lui un seul de ses éléments constitutifs, ce serait le détruire comme tout infini.

L'univers de son côté, l'effet ou le produit de la cause universelle, qui n'est cause que par le nombre de ses éléments et par leur association, sera la collection infinie et variée des êtres visibles, changeants et mortels, sans qu'il y ait contradiction, incompatibilité logique entre la nature de la cause et celle de ses effets, puisque le moyen par lequel la cause éternelle produit les êtres mortels, et qui constitue le rapport intelligible et rationnel qui lie les effets à leur cause, étant l'association des éléments de cette cause multiple, ce moyen, qui crée la diversité dans l'unité et qui explique l'existence du phénomène de l'univers avec tous ses changements, laisse subsister, sans les altérer jamais, les causes éternelles avec leurs attributs virtuels, dans toutes leurs manifestations contingentes. Bien que, sous la forme des êtres finis et limités dans leurs pouvoirs, les causes n'exercent temporairement qu'une partie de leur puissance, cette limitation de leur puissance infinie dans le

temps et sous chacune des formes successives qu'elles revêtent, n'est point opposée à l'exercice de leur activité éternelle, elle en est au contraire le moyen, la condition.

Enfin, pour nous résumer, de ces trois formules : Dieu, l'univers, la nature, la première, Dieu, exprime la cause universelle avec tous ses attributs métaphysiques; la seconde, l'univers, exprime tous les êtres physiques et changeants produits par les actions des éléments de la cause éternelle; la troisième, la nature, exprime la cause universelle, ou toutes les causes identifiées avec leurs effets et immanentes en eux, selon l'éternelle, la suprême loi de raison et de nécessité qui lie les causes aux effets, les effets aux causes, et qui ne permet pas à l'intelligence, qui réfléchit ce qui est, de concevoir dans la réalité absolue et selon la vérité, l'idée d'une cause éternelle, nécessaire, sans concevoir l'idée d'un effet éternel et nécessaire comme elle.

CHAPITRE VI.

CONCLUSION.

Nous avons annoncé, dans notre introduction, que notre but était de rechercher si, parmi les diverses hypothèses philosophiques sur la cause première de l'univers et parmi les doctrines théologiques, nécessairement ramenées par leur nombre et leur diversité, et par la nécessité de les juger, à la condition de simples hypothèses, il y en avait une qui, en donnant à l'intelligence une solution rationnelle des phénomènes de l'univers, nous permettrait de concevoir et d'expliquer le fait de la liberté humaine, et de justifier le désir instinctif de la science, signalé et réprouvé par les doctrines religieuses, comme étant la cause première des maux qui existent dans le monde et des fléaux qui affligent particulièrement l'humanité.

En choisissant comme but philosophique le fait de la liberté humaine, qui est un fait incontestable et de l'existence duquel tout homme peut trouver en lui-même la preuve, par un acte

de sa volonté, même quand il lui plairait de nier sa liberté, car cette négation serait encore un acte de liberté, nous n'avons point fait ce choix au hasard.

Nous avons pensé que cette vérité de fait forme un des anneaux de la chaîne des vérités universelles, et que tous les faits qui sont l'objet de la science, étant liés les uns aux autres par des rapports nécessaires, celui de la liberté, qu'il serait impossible de concevoir, si on l'isolait du système entier, mérite par son importance, au point de vue de la destinée humaine, de devenir en quelque sorte la clef d'une théorie philosophique sur la nature, la constitution, les attributs, les lois de la cause suprême manifestée dans son œuvre, l'univers.

Ainsi donc, convaincu, comme nous l'étions, que le problème de la liberté de l'homme ne pouvait être résolu d'une manière isolée et sans que le problème de la cause universelle dont la solution contient toutes les autres, ne fût résolu lui-même, nous avons tenté cette entreprise en prenant pour guide, à travers le chaos des systèmes contradictoires qui flottent encore sans point d'appui fixe, et qui s'entrechoquent dans le ciel obscur de la philosophie, cette étoile brillante de la liberté, vers laquelle se tournent

aujourd'hui toutes les intelligences et tous les cœurs.

Notre longue et pénible recherche est enfin terminée. Notre but est atteint. Nous possédons maintenant, dans le système de l'hypothèse qui nous a offert la solution rationnelle et vraie du problême de l'univers, tous les éléments nécessaires à l'explication du fait de la liberté de l'homme dans toutes ses conditions. Soit que l'on considère la liberté sous sa forme première comme liberté instinctive, soit qu'on la considère dans son développement progressif comme liberté intellectuelle et morale, soit que l'on envisage cette liberté intellectuelle et morale dans ses applications à l'ordre artificiel de la société et qu'on lui donne alors le nom de liberté politique, sous ces divers rapports, il n'y a point de questions qui n'ait sa solution logique dans le système que nous avons exposé.

En ce qui regarde la liberté instinctive, la liberté prise à sa source, en tant qu'elle est une action spontanée émanant d'un pouvoir personnel à l'homme et qui constitue son droit primitif et inaliénable, la théorie que nous avons exposée et démontrée relativement à la nature, à la constitution, aux attributs, aux lois de la cause universelle, à son mode de manifestation

dans l'univers par l'association de ses éléments, à son incarnation dans l'homme sous une forme vivante et active destinée à être le foyer intellectuel du monde, cette théorie, disons-nous, satisfait aux conditions du problème.

L'homme est, dans l'ordre naturel, un être libre et spontané, car il a en lui-même et dans la substance de son être, une partie des éléments de la cause éternelle et souveraine qui, sous cette forme qu'elle a revêtue, agit avec sa puissance initiale, avec sa science immédiate, ainsi qu'elle agit dans tous les autres êtres vivants qui sont, comme lui, libres de cette liberté instinctive, dont le but final est dans l'état de nature, la conservation individuelle de l'être et sa reproduction. Toutefois, cette liberté naturelle, sauvage et irresponsable commune à tous les êtres sensibles et locomotifs appartenant au règne animal, et qui suffit à leur destinée, ne suffit pas à celle de l'homme.

Sous cette première forme, la liberté est son droit primitif, son point de départ, et comme elle est en lui, qu'elle fait partie de ses attributs, il la conserve toujours, mais elle s'élève, se perfectionne et se transforme chez lui, en raison des autres facultés qu'il possède et par leur concours. D'aveugle qu'elle était, elle devient

intellectuelle et réfléchie dans l'homme, par le fait de l'expérience, par les jugements nécessaires de sa raison, par l'acquisition de la science du bien et du mal, fruit de la vie, et par le développement du sentiment moral qui le caractérise, sentiment qui est en lui le point d'attache destiné à le lier avec ses semblables pour leur fin commune et sociale. Sous cette forme perfectionnée, la liberté cessant d'être un mouvement fatal et irrésistible, d'irresponsable qu'elle était, devient responsable de ses actes devant le tribunal de la conscience de l'homme, qui la juge lui-même en premier ressort. Avec la science qui la moralise, qui l'agrandit, elle passe sous le gouvernement de la volonté intelligente et réfléchie. L'homme devient innocent ou coupable à ses propres yeux, c'est le fruit de la vie, c'est la science qui le transforme ainsi, en développant le phénomène de la conscience. Dans cette évolution, il n'y a pas chute mais progrès ; à la liberté instinctive et animale, succède la liberté raisonnable et humaine. Dans la production de ce phénomène, il n'y a que l'application spéciale d'une des lois fondamentales de l'univers, de la loi de progrès, faite à l'homme en raison de sa destinée; il y a continuation et développement de la création, il y a

tendance à sa perfection finale, dans le dernier-né des êtres, dans l'être suprême qui la résume, qui doit la connaître et la comprendre.

Lorsque la liberté morale et intellectuelle est éclose, lorsque l'homme est fait libre par la science, fruit de la vie, et selon la loi qui régit son progrès naturel, sa spontanéité instinctive n'est point anéantie, elle est transformée en spontanéité volontaire, c'est-à-dire que, bien que l'homme n'agisse plus sous l'impulsion directe de son instinct, il agit encore en vertu d'une activité qui lui est personnelle; aucune puissance autre que la sienne propre, ne pouvant s'imposer à sa volonté qui, dans les fonctions qu'elle remplit, soit qu'elle résiste à l'impulsion des instincts, soit qu'elle leur concède ce qu'ils désirent, reste une puissance immédiate, originelle, indépendante et souveraine, en tant qu'elle est elle-même un mode d'activité particulier à l'homme, un pouvoir faisant partie intégrante de sa constitution une, mais complexe.

Lorsque la transformation de l'homme s'est accomplie, et qu'il est passé de la vie instinctive à la vie intellectuelle et morale, lorsqu'il connaît le bien et le mal, et qu'il a pris conscience de son droit et de son devoir, en vertu de sa propre initiative, avec le pouvoir qu'il possède et con-

séquemment aux progrès qu'il a fait vers le but de sa destinée, il établit, en sa qualité d'être libre et intelligent et par le fait de sa volonté, l'ordre social et artificiel dans lequel sa liberté morale et intellectuelle prend son dernier développement. C'est dans l'ordre social, en effet, que l'homme est appelé à devenir moralement, intellectuellement, le plus libre possible, si l'on considère que le plus grand acte de sa liberté est le gouvernement de lui-même, le respect et l'obéissance à la loi régulatrice de ses droits et de ses devoirs, à la loi qu'il s'est donnée volontairement en vue d'une fin raisonnable et juste, en vue de son propre bonheur et de celui des autres. C'est là le point de perfection de la liberté, telle qu'il est possible à l'homme de la comprendre et de la réaliser.

Ces trois libertés, la liberté instinctive, la liberté intellectuelle, la liberté sociale, sont donc liées entr'elles comme une génération, comme un enfantement successif de phénomènes dont le principe virtuel est dans l'humanité, c'est-à-dire dans tout homme. L'une de ces trois libertés n'est pas contraire et opposée aux autres, elles sont toutes trois harmoniques, lorsqu'on les considère dans leur source, dans leur but, dans leur développement progressif. La liberté

intellectuelle et morale n'est pas opposée et contraire à la liberté instinctive, elle la développe, l'éclaire et la règle, elle la met en rapport avec sa véritable fin. La liberté sociale, réglée par la loi, n'est pas plus contraire à la liberté morale et intellectuelle, que celle-ci ne l'est à la liberté instinctive, elle en est la consécration, la reconnaissance, l'application, la garantie. Elle est le milieu dans lequel la liberté instinctive se transforme plus rapidement en liberté intellectuelle et morale, dans lequel cette dernière liberté, qui est la liberté véritable, croît, se développe et donne ses fleurs et ses fruits, qui ne sont plus individuels, mais sociaux. Comme dans toutes les associations où la vie c'est-à-dire la solidarité existe, la liberté de la société conserve et augmente celle des individus, en même temps que la liberté des individus conserve et développe celle de la société.

C'est dans ces conditions et sous l'influence toute-puissante de l'association que l'art, qui est le pouvoir de développer et de perfectionner la création, est appelé à rendre l'homme maître de lui-même et de la nature. Celle-ci, d'ailleurs, lorsqu'il la comprend, conspire avec lui pour le conduire à sa destinée, et le placer comme son roi sur le trône du monde où il est appelé à

régner, non d'une manière arbitraire, mais en suivant ses lois.

Dans la théorie de la liberté telle que nous venons de l'exposer, il n'y a plus rien d'inintelligible. Comme dans l'hypothèse, qui fait de la cause de l'univers un être personnel et volontaire, un monarque abstrait placé en dehors de l'univers, le rapport de l'homme à cette cause n'est plus un rapport de vassalité, de sujétion. En tant qu'il est formé d'une partie de ses éléments, et qu'elle est incarnée en lui, il tient d'elle et d'une manière immédiate son droit et sa liberté, il participe de son indépendance et de sa souveraineté, il a en lui-même et dans sa volonté, qui est un des modes de l'activité infinie de la cause se révélant sous cette forme supérieure, le principe de ses déterminations.

L'attribut de la volonté n'appartenant, d'ailleurs, qu'aux êtres contingents et non à la cause éternelle et impersonnelle dont les actions sont nécessaires, l'homme n'est ni l'instrument, ni le jouet, ni la victime des caprices d'un maître surnaturel; il n'est ni dégradé, ni avili, ni coupable, ni condamné en naissant. Sans doute il arrive au monde imparfait et ignorant, mais il y arrive avec la mission, avec le droit et le devoir d'apprendre et de se perfectionner, avec

le désir instinctif de la science, avec celui de la liberté qui doit l'y conduire. La science et la liberté sont deux sœurs inséparables liées entre elles de telle sorte que de la vie de l'une dépend la vie de l'autre.

La nécessité des lois immuables selon lesquelles sont réglés et enchaînés les événements du monde contingent n'oppriment pas et ne détruisent pas la liberté, c'est au contraire en raison de ces lois et à cause d'elles que la liberté existe. Bien loin d'être le principe du mal, de la douleur et de la mort, la liberté est le moyen d'en atténuer, d'en diminuer les chances fatales, elle est un moyen de conservation, de bonheur et de perfection.

Dans l'ordre universel fixé par des lois immuables et nécessaires que la toute-puissance des causes elles-mêmes ne peut violer, car elles ne peuvent agir par leur toute-puissance contrairement aux lois de cette même puissance, la liberté de l'homme, en tant qu'il est un être contingent soumis à ces lois, étant un pouvoir restreint dans certaines limites, il ne lui est pas donné de faire ce que ne pourrait faire la cause elle-même ; il n'a donc jamais pu porter atteinte à ces lois fondamentales. C'est une absurde et monstrueuse supposition, pour ne pas

dire une odieuse calomnie que d'avoir mis à la charge de la liberté de l'homme l'existence du mal physique dans l'univers et de lui avoir fait produire le fruit de la douleur et de la mort.

Dans la sphère particulière de l'humanité, ses facultés intellectuelles et morales étant données comme des propriétés et des attributs contingents en rapport avec sa destinée spéciale, il y a pour elle un bien moral et un mal moral qui dépendent de l'accomplissement ou de la violation de sa loi particulière, sans que le monde en soit solidaire et sans que l'ordre universel et nécessaire en soit troublé. De la violation ou de l'accomplissement de la loi de l'humanité, lorsqu'elle est connue et comprise par l'homme, dépendent le bonheur et le malheur des individus, ainsi que le bonheur et le malheur des sociétés. Les conséquences de la liberté ne peuvent aller plus loin, car alors elles compromettraient l'ordre universel.

En ce qui concerne le droit que l'homme a de se donner à lui-même des lois, ce droit étant la propriété caractéristique de l'être libre et intelligent, la théorie que nous avons exposée sur le principe et le développement de la liberté, reconnaît ce droit à tout être humain. Il peut être méconnu, violé, outragé, suspendu par la force,

mais il existe tant que l'homme existe, et le dernier et le plus faible des hommes peut le revendiquer comme son imprescriptible droit, au nom de l'humanité elle-même qui est virtuellement tout entière en lui.

L'ignorance, l'erreur, la séduction, l'espérance ou la crainte peuvent faire que l'homme en néglige ou en abandonne l'exercice. Il peut se faire volontairement esclave, mais pour que ce suicide moral s'accomplisse, il faut admettre une fiction contre laquelle la conscience du genre humain se révolte avec toute l'autorité de l'évidence et de la raison. Il faut supposer pour cela que l'homme n'est plus un être humain, mais une chose étrangère à l'humanité, un meuble, un instrument; il faut nier la nature humaine dans l'homme, il faut nier que l'homme soit un homme, il faut se faire un droit contre le droit par l'erreur, la négation et le mensonge, ce qui est impossible et absurde.

Le droit que l'homme possède est un et inaltérable, il est le même sous tous les rapports. Il n'est pas plus possible de le lui enlever au nom d'un pouvoir naturel quelconque qu'au nom d'un pouvoir surnaturel. Si, dans ce dernier cas, l'homme cède ou abandonne son droit, c'est qu'il se trompe ou qu'il est trompé.

Car la liberté est de sa nature une propriété, un attribut, un pouvoir tel qu'il ne peut exister au-dessus d'elle aucun pouvoir qui l'annihile, Aucun droit naturel ou surnaturel ne peut détruire ce droit. L'être qui le possède et qui en a la conscience ne peut traiter que d'égal à égal, fût-ce avec un Dieu. Pour faire l'homme le vassal ou l'esclave d'un Dieu, il faudrait qu'il fût anéanti comme être libre. Mais ce n'est pas avec des Dieux que l'homme peut avoir à combattre pour son droit et sa liberté. A cet égard, sa servitude est purement volontaire, il est le maître de ses maîtres surnaturels, car c'est lui qui les a créés sous l'influence de l'imagination et par une fausse association de ses idées. Il ne dépend que de lui de s'affranchir de leur joug, par l'exercice de sa raison et par la connaissance de la vérité.

Sous tous les rapports possibles, le *fait* de la liberté humaine est donc manifestement pour nous un *droit* qui a sa raison, son explication légitime et sa place dans l'ordre des faits et des vérités universelles.

Cette vérité : *l'homme est un être libre, souverain et indépendant dans le monde où il existe,* est un fruit mûr qu'il est maintenant possible de cueillir sans effort à l'arbre de la science et

qui en tombe de lui-même. L'homme peut s'en nourrir sans crainte et sans crime. En mangeant de ce fruit, il ne sera pas dégradé, mais élevé; il deviendra ce qu'il doit être, le foyer intellectuel où la science divine vient se réfléchir, l'être suprême du monde où il existe, et sous la forme duquel, en s'incarnant, les éléments de la cause universelle, en vertu de leur activité et de leur science immédiate, et sans déroger à leurs lois nécessaires et inviolables, réalisent, au sommet de la création, le phénomène de l'intelligence réfléchie et de la liberté morale.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTE A.

LIVRE CINQUIÈME, CHAPITRE II, PAGE 24.

Le principe de l'unité de la substance-cause qui réunit dans une synthèse absolue le spiritualisme et le matérialisme, atteint le but que se propose l'éclectisme. Toutefois, il n'a rien de commun avec le système bâtard auquel on donne ce nom et qui, restant dans les régions inférieures de la philosophie, sans avoir la puissance de s'élever à la conception et à la démonstration de l'unité de la substance, admet, pour causes de l'univers, deux êtres, deux substances contraires, dont l'union, nécessaire cependant pour l'explication des phénoménes de la création, présente à la raison un problême radicalement insoluble.

Le vice radical de ce système étant l'absence d'unité dans la cause, ce vice se fait sentir dans toutes ses applications, il se révèle aussi bien dans la théorie que dans la pratique. Les philosophes, dont l'esprit timide et méticuleux cherche dans cette alliance des doctrines contraires une solution et un lieu de repos pour l'esprit, ont beau vouloir marier ensemble la liberté philosophique avec la foi religieuse, la raison avec le dogme, théoriquement cette union a été, est et sera toujours impossible.

Dans son application à la société et à la conduite

de la vie, ce système hybride produit les plus déplorables résultats; il confond, il mêle toutes les idées, il fait un amalgame du vrai et du faux, il donne naissance à des constitutions politiques monstrueuses, il associe la république avec la monarchie. Comme il porte avec ses deux principes contraires une double face, il se distingue par la souplesse de ses allures, et, sans sortir de sa théorie, cette espèce de Janus trouve toujours le moyen d'accomoder ses principes à la circonstance et de justifier tous les faits, en les considérant sous celle de ses faces qu'il lui convient de mettre en rapport avec eux. Aussi, ce système sans unité, sans principe de conduite arrêté, sans conviction, toujours flottant et indécis dans sa marche, ne peut-*il* rien engendrer de grand ni de noble, car il ne peut rien envisager de haut et n'a point d'avenir. Sa seule ressource est de suivre la pente des intérêts qui le dominent et il se résume moralement et politiquement dans le scepticisme, l'égoïsme, l'impuissance et la stérilité: et comme ce sont en général les idées philosophiques qui gouvernent le monde et servent de moule à la société, soit que ces idées revêtent la forme religieuse ou la forme rationnelle, si le règne d'une semblable doctrine pouvait durer, il détruirait toute vertu, fausserait tous les caractères, et il conduirait les peuples à ce dernier degré de corruption qui rend leur destruction inévitable.

NOTE B.

LIVRE CINQUIÈME, CHAPITRE V, PAGE 95.

Rien ne se meut au hasard dans l'univers.

Cette proposition est vraie absolument, et aucun mouvement, considéré dans sa cause originelle, n'est le produit du hasard. Cependant, en raison de la multiplicité des êtres contingents, de la variété de leurs actions, de leurs mouvements, dans les mêmes milieux où ils existent, il arrive des rencontres fortuites qui forment la part de ce qu'on appelle le hasard.

Ainsi, par exemple, une pierre, en obéissant aux lois de la pesanteur, tombe sur la tête d'un passant et le tue. Voilà un accident qui, s'il est considéré en lui-même, sera appelé par le vulgaire un effet du hasard, mais si on analyse les causes de cet événement, il sera évident que le hasard n'est point ici une cause, mais un effet. L'homme se mouvait en vertu d'une cause, en vertu d'un désir, d'une volonté et pour une fin. La pierre elle-même avait une raison de tomber dans la loi qui l'attire vers le centre de la terre. La rencontre de ces deux êtres, la pierre et l'homme, animés chacun d'un mouvement qui avait un but différent, n'est donc pas, à vrai dire, un effet du hasard; car ces deux mouvements avaient chacun leur cause rationnelle et leur fin. Le hasard, comme cause, n'est donc pour rien dans cette rencontre. Bien loin d'être cause, il n'est, au con-

traire, qu'un effet. Il ne peut être réputé cause qu'autant que l'on considère le résultat accidentel qu'il a produit lui-même et qui est la mort de l'homme. Alors, en disant que la mort de cet homme est l'effet du hasard, on supprime dans le discours les causes premières de l'accident, et l'on prend l'accident lui-même pour une cause première, ce qui n'est point réellement vrai.

Comme les accidents de cette nature sont très fréquents dans le monde contingent, il n'est pas étonnant que, sans approfondir davantage les causes qui les produisent, on se soit contenté de prendre les effets fortuits pour des causes, et qu'on ait fait de ces effets, en les généralisant, une cause universelle, une espèce de Dieu aveugle auquel on donne le nom de hasard. Mais cette erreur ne peut tenir devant un examen analytique des véritables causes.

En résumé, le hasard est, mais il n'est pas une cause première, il est un accident et il n'est comme tel que le produit d'actions générées par des causes qui ont toujours instinctivement un but rationnel, soit particulier, soit général. La part qui est faite au hasard, en raison des conséquences qu'il produit, ne figure donc pas dans l'ordre des causes premières, dont les actions sont toujours rationnelles en même temps que nécessaires, mais il a sa place dans l'ordre des faits contingents, dans le monde des êtres qui sont créés, transformés ou détruits.

En reconnaissant dans ce monde un rôle au hasard, en raison des mouvements divers dont les êtres sont animés et qui le produisent, ce rôle du hasard ne tend qu'à réaliser une des trois fins corrélatives aux lois universelles. Le hasard est selon les circonstances appelé à créer,

à transformer ou à détruire ; il ne s'écarte jamais de ces trois conditions fatales et, sous ce triple rapport, il est discipliné, et tous ses effets rentrent sous l'empire des lois universelles dont il n'est plus qu'un agent secondaire.

ERRATA.

Errata du premier volume.

Page 33, ligne 20, *au lieu de* une motif, *lisez* un motif.

Page 59, lignes 6 et 7, *au lieu de* que la raison peut résoudre et pour la solution de laquelle elle doit, *lisez* que la raison puisse résoudre et pour la solution de laquelle elle doive.

Page 81, ligne 23, *au lieu de* elle est une de celles en qui, *lisez* elle est une de celles dans lesquelles.

Page 108, ligne 5, *au lieu de* ne les atteint pas d'eux-mêmes, *lisez* ne les atteint pas eux-mêmes.

Page 126, ligne 6, *au lieu de* supposer qu'un être peut être, *lisez* puisse être.

Page 179, ligne 4, *au lieu de* dans le système de faits et de rapports nécessaires, *lisez* dans le système des faits et des rapports nécessaires.

Page 204, ligne 1, *au lieu de* une être simple, *lisez* un être simple.

Page 205, ligne, 10 *au lieu de* était sorti, *lisez* fût sorti.

Page 205, ligne 24, *au lieu de* ne propose, *lisez* ne proposent.

Page 218, lignes 7 et 8, *au lieu de* aucun être créé, *lisez* aucun être ne serait créé.

Page 260, ligne 13, *au lieu de* ou le renouvellement, *lisez* et le renouvellement.

Page 263, ligne 8, *au lieu de* Laissant, *lisez* En laissant.

Page 281, ligne 25, *au lieu de* ont reçu, *lisez* aient reçu.

Page 288, ligne 12, *au lieu de* intelligibles, *lisez* intelligible.

Page 322, ligne 12, *au lieu de* par ses erreurs même, *lisez* par par ses erreurs mêmes.

Page 325, lignes 4, 5, 6, 7, *au lieu de* observés dans l'homme, qui est à la fois, végétal, animal, être sensible et intelligent, Aristote, ce grand philosophe, lui avait donné quatre espèces d'âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme animale et l'âme raisonnable, *lisez* observés dans le monde, qui renferme le végétal, l'animal

sensible et l'être intelligent, Aristote, ce grand philosophe, les avait doués de plusieurs espèces d'âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive et animale et l'âme raisonnable.

Page 328, ligne 18, *au lieu de* est une expérience impossible, *lisez* c'est une expérience impossible.

Page 353, ligne 19, *au lieu de* qui soit privé, *lisez* qui fût privé.

Page 373, ligne 4, *au lieu de* s'il nous paru, *lisez* s'il nous a paru.

Page 399, ligne 4, *au lieu de* faite, *lisez* faites.

Page 462, ligne 11, *au lieu de* c'est dans le traité de ces lois, *lisez* c'est dans le texte de ces lois.

Errata du second volume.

Page 17, ligne 20, *au lieu de* ne sont point dans une dépendance l'un de l'autre, *lisez* dans la dépendance l'un de l'autre.

Page 19, ligne 2, *au lieu de* la propriété d'exister eux-mêmes, *lisez* la propriété d'exister d'eux-mêmes.

Page 53, ligne 10, *au lieu de* elle anéantit, *lisez* il anéantit.

Page 102, ligne 4, *au lieu de* comme une victoire qu'il fallait conquérir, *lisez* comme une position qu'il fallait conquérir.

Page 188, ligne 11, *au lieu de* le seul être possible dans l'univers, *lisez* le seul possible.

Page 191, ligne 10, *au lieu de* le parti de faire successivement, *lisez* le parti de le faire successivement.

Page 194, ligne 19, *au lieu de* des éternels ne se font pas, *lisez* des êtres éternels ne se font pas.

Page 207, ligne 6, *au lieu de* ce guide providentiel soit appelé à lui rendre, *lisez* ce guide providentiel est appelé à lui rendre.

Page 224, lignes 16, 17, 18, 19, *au lieu de* que l'homme produise l'humanité, c'est-à-dire qu'il se multiplie pour qu'à son tour l'humanité produise, à l'aide de la génération physique, l'homme intellectuel, *lisez* que l'homme produise l'humanité, c'est-à-dire qu'il se multiplie à l'aide de la génération physique, pour qu'à son tour l'humanité produise l'homme intellectuel.

Page 229, ligne 2, *au lieu de* la rajeunit en la transformant, *lisez* le rajeunit en le transformant.

Page 232, ligne 13, *au lieu de* doit périr par elle-même. Ce n'est pas une raison, *lisez* doit périr par elle-même, ce n'est pas une raison.

Page 233, ligne 17, *au lieu de* moins personnelle que la science, *lisez* moins personnelle que celle de la science.

Page 245, ligne 22, *au lieu de* des deux êtres, *lisez* de deux êtres.

Page 245, ligne 25, *au lieu de* ne se produirait pas, *lisez* ne le produirait pas.

Page 246, ligne 7, *au lieu de* une parole, *lisez* la parole.

Page 304, lignes 11, 12, *au lieu de* s'il met sur leur tête sa couronne et son sceptre, *lisez* s'il met sur leur tête sa couronne et dans leurs mains son sceptre.

Page 327, ligne 23, *au lieu de* posées par la loi, *lisez* posées par la loi sociale.

Page 377, ligne 4, *au lieu de* croyances qu'elles enseignent, *lisez* croyances qu'ils enseignent.

Page 437, ligne 13, *au lieu de* qui a donné la vie, *lisez* qui a donné la vie subjective.

Page 439, ligne 21, *au lieu de* constitutifs de la divinité, *lisez* constitutifs de sa divinité.

Page 441, ligne 11, *au lieu de* des sentiment individuels, *lisez* de sentiments individuels.

Page 449, ligne 21, *au lieu de* vint mêler ses sombres fureurs, *lisez* vient mêler ses sombres fureurs.

Page 467, ligne 12, *au lieu de* parfois par la parole, *lisez* parfois avec la parole.

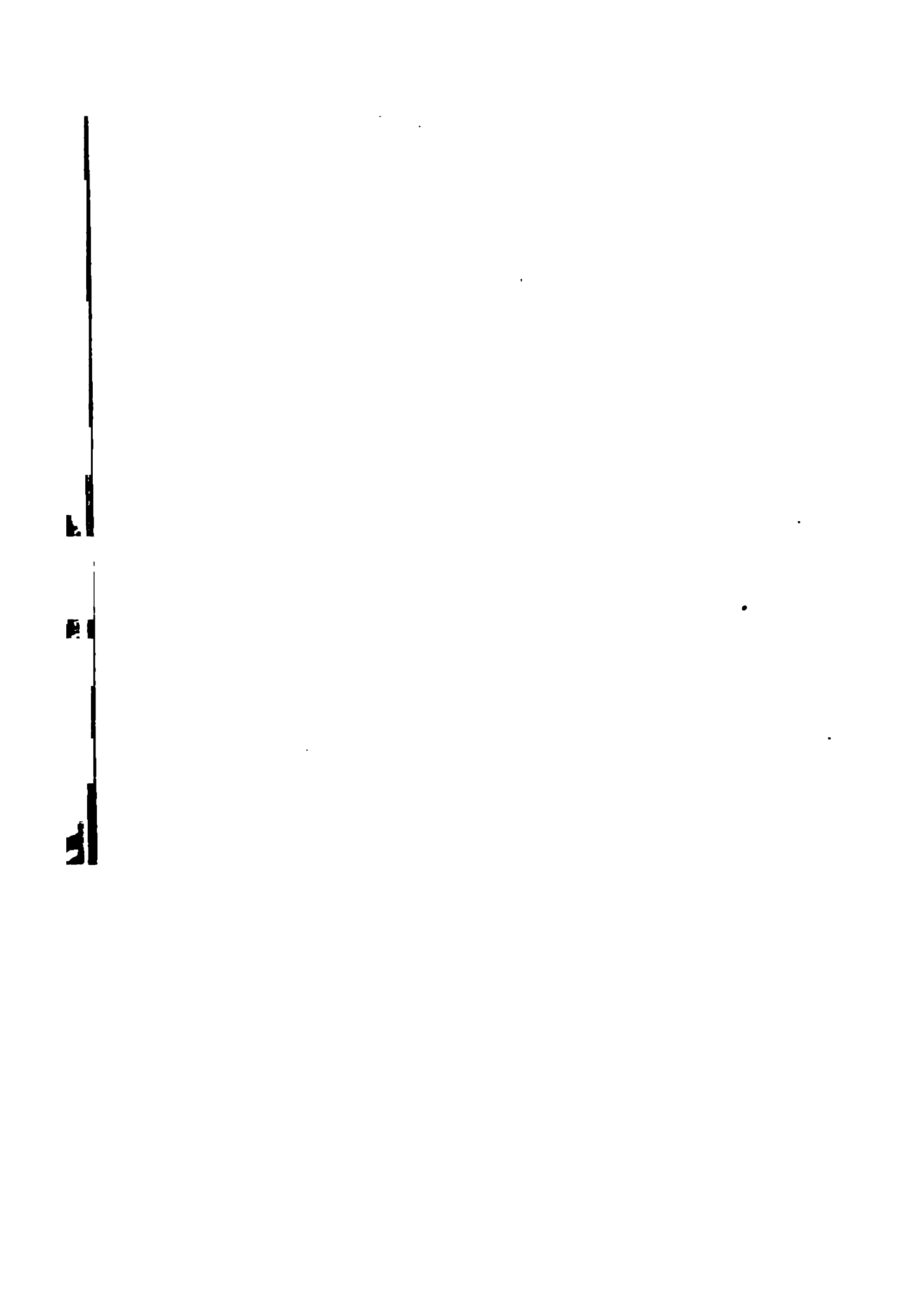
TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

LIVRE HUITIÈME.



Imprimerie Doloy et Tesuzein, à Saint-Quentin






UNIVERSITY OF MICHI
3 9015 05990 378


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
A 3 9015 00393 075 0
University of Michigan – BUHR

